3

UNIVERSITÉ DE PARIS
FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

L'Idée johannique de la Vie

THÈSE

PRÉSENTÉE
A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS
POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

et soutenue publiquement
le lundi 29 Mai 1905, à 4 heures de l'après-midi.

PAR

Charles FLEURY

ALENÇON
IMPRIMERIE VEUVE FÉLIX GUY ET Cie.

1905

L'IDÉE JOHANNIQUE DE LA VIE

UNIVERSITÉ DE PARIS
FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

L'Idée johannique de la Vie

THÈSE

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

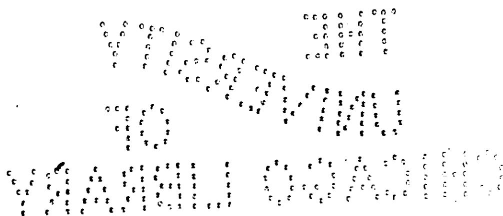
et soutenue publiquement
le 29 Mai 1905, à 4 heures de l'après-midi.

PAR

Charles FLEURY

ALENÇON
IMPRIMERIE VEUVE FÉLIX GUY ET Cie.

1905



UNIVERSITÉ DE PARIS

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

Examinateurs de la soutenance :

M. Jean MONNIER, Président de la soutenance.

MM. Jean MONNIER. E. EHRHARDT. Jean RÉVILLE.	Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières du candidat.

N° 388

AVANT-PROPOS

Si la conscience humaine a des besoins permanents et universels qui demeurent à travers les âges et qu'on retrouve, plus ou moins, chez tous les peuples civilisés, il reste vrai que chaque génération envisage la réalité à sa manière. A chaque époque il y a des idées qui émergent, dominant toutes les autres et sollicitant l'attention de tous ceux qui pensent. A vrai dire, ce ne sont pas tant des idées générales que des catégories sous lesquelles toute observation, toute donnée de conscience, toute préoccupation d'avenir vient se ranger. Ce sont aussi des forces, qui donnent l'impulsion et la direction à la pensée. On n'est pas libre de les éviter; c'est comme un aimant qui attire. On peut répondre par oui ou par non aux questions qu'elles posent, mais c'est à de telles questions qu'il faut répondre et non à d'autres. Du reste, aucune de ces préoccupations ne tombe ; elles s'accumulent plutôt qu'elles ne se remplacent. Les horizons s'élargissent, les synthèses deviennent plus vastes, les problèmes prennent des formes nouvelles; mais si nous arrivons

jusqu'à leurs éléments, nous y retrouvons ce qui intéressait nos pères.

Une idée à laquelle de nos jours on revient constamment, c'est celle de la vie. Toutes les autres se groupent et s'agrègent autour de ce centre. La question scientifique qui nous apparaît comme la plus haute, c'est celle-ci : Qu'est-ce que la vie? Et la question pratique qui nous préoccupe comme étant la plus pressante, c'est cette autre qui en découle : Comment faut-il vivre? Sans doute ce double problème a toujours été le fond de toute philosophie et de toute morale, mais il revient aujourd'hui plus impérieux que jamais, à la fois simplifié et agrandi. Il veut être résolu pour lui-même, avec les seules forces de l'entendement, qui n'est plus entravé par les préjugés intérieurs ni par les contraintes du dehors : résolu théoriquement, et c'est toute la science; résolu pratiquement, et c'est toute la morale, non pas seulement individuelle, mais sociale.

Autrefois c'était la théologie, mue elle-même et inspirée par les besoins de l'Eglise, qui proposait les questions et fournissait le cadre à l'activité de la pensée. Aujourd'hui c'est le contraire, mais cela n'ôte rien à la raison d'être de la théologie. Elle serait morte ou près de mourir, si elle travaillait à résoudre des questions qui n'auraient plus prise sur la conscience universelle. Mais si elle applique ses efforts, avec ses propres données et ses propres méthodes, à la solution de ce qui tient au cœur même de l'humanité, alors elle

est vivante. Comment la théologie abdiquerait-elle, quand les questions qu'elle traite rejoignent de toutes parts les problèmes les plus actuels ?

Les meilleurs chrétiens déplorent qu'un nouveau réveil religieux tarde tant à venir, mais qui sait s'il ne procédera pas d'une cause inattendue ? Nous ne croyons pas nous exagérer l'importance des indices, en pensant qu'un réveil moral est en train de se produire. Partout se fait sentir un grand besoin « d'action bonne ». Mais comment arriver à bien agir si on n'a pas *confiance en la vie ?* Déclarer qu'elle vaut la peine d'être bien vécue, c'est mettre à la base un principe moral. N'est-ce pas faire plus encore, et n'y a-t-il pas là l'ébauche d'un acte de foi ? C'est ce qui ressort d'un livre de morale laïque tout récent que M. Payot vient de publier à l'usage de l'enseignement secondaire. Il y est dit que nous devons avoir cette confiance en la vie et « croire à l'orientation raisonnable de la Puissance inconnue ». Il ne manque plus que le nom même de Dieu.

Nous nous proposons dans ce travail d'étudier l'idée de vie dans l'Evangile et la première Epître de Jean. Il va sans dire que nous n'avons pas eu la prétention de faire œuvre d'historien en étudiant cette notion dans ses antécédents hébraïques ou judéo-alexandrins ; c'est là une tâche qui nous dépasse de beaucoup. Nous avons seulement voulu nous mettre en face des textes, qui ont pour nous une valeur inappréciable, car nous avons la conviction raisonnée qu'ils contiennent la

pensée la plus profonde du Maître. Est-il nécessaire d'ajouter que nous n'avons point eu en vue de les faire concorder avec une doctrine préconçue qui nous serait chère ?

Nous avons examiné les paroles de vie respectueusement, sincèrement, en même temps qu'avec une pleine liberté, et nous avons essayé d'en faire jaillir la lumière qu'elles contiennent.

Nous avons mis à contribution la première Epître aussi bien que l'Evangile. Comme elle est surtout pratique, elle avait à nous fournir des données précieuses sur la vie spirituelle. Quant à l'Apocalypse, quel que soit l'auteur de ce livre, il nous introduit dans un ordre d'idées tout autre, et nous n'avions rien à y puiser pour notre sujet.

Nous divisons notre travail en deux parties. Dans la première, nous considérons la formation et l'entretien de la vie spirituelle dans la personne humaine. Trois grandes questions se posent : De qui vient-elle ? Et c'est surtout dans le prologue que nous trouvons la réponse. — Comment se produit-elle ? et nous nous arrêtons sur la nouvelle naissance. — Quel est son aliment ? et c'est alors le discours sur le pain de vie que nous avons à étudier.

Dans la deuxième partie, nous nous demandons ce qu'est la vie en elle-même, et nous la considérons tour à tour comme lumière, salut, souverain bien, amour.

REMARQUES PRÉLIMINAIRES

I. — L'idée de vie dans l'Ancien Testament.

Il n'est pas inutile d'observer tout d'abord combien la notion de vie selon notre évangile se rapproche de la conception hébraïque. Pour les Hébreux, la vie n'est pas seulement le fait de respirer et de voir la lumière du jour; cela, c'est l'idée grecque, qui plonge ses racines jusqu'au fond du sensualisme esthétique de la race. Dès les temps les plus reculés, l'Israélite a cru que sa vie devait être conforme à la volonté de Jahveh, son Dieu et son roi. Il ne se sent pas libre de la diriger lui-même; il sollicite à chaque instant les directions de Jahveh, et c'est dans la thorah ou loi primitive qu'il trouve des réponses concernant les différents détails de son existence. Il est dans la main de son Dieu. S'il vit, c'est par lui et pour lui. Ainsi commence, encore confuse et obscure, la vie morale, ayant pour caractères essentiels la justice et la fidélité.

Quand nous arrivons au Deutéronome, aux Psaumes et aux Proverbes, nous trouvons cette idée nettement

exprimée. La vie devient de plus en plus synonyme de bien et de bénédiction, la mort de mal et de malédiction (Deut. XXXI, 15 20). Tu me feras connaître le sentier de la vie (Ps. XVI, 11). Observe mes préceptes et tu vivras (Prov. IV, 4). La crainte de Yahveh conduit à la vie (Prov. XIX, 23).

Cela est d'autant plus remarquable que l'idée d'une vie future reste toujours plus ou moins vague dans la pensée judaïque. Cette vie juste et sage a de la valeur en elle-même, indépendamment de tout avenir et de toute rémunération d'outre-tombe. Même resserrée dans les étroites limites de l'existence terrestre, elle produit le bonheur et la paix ; elle a en elle-même sa récompense. C'est une vie pleine, vraiment heureuse et digne d'être vécue, parce qu'elle a sa source en Dieu. Nous verrons ces caractères fondamentaux de l'idée judaïque se préciser et se développer dans la doctrine si riche du quatrième évangile.

II. — Le royaume de Dieu.

Nous devons faire encore cette autre observation préliminaire que la vie dont il est question d'un bout à l'autre des écrits de Jean correspond au royaume de Dieu des évangiles synoptiques. Là où les trois premiers évangiles disent « le royaume », le IVe dit « la vie ». C'est le même enseignement sous deux formes différentes. Certes, il est facile d'accentuer ces diffé-

rences, jusqu'à en conclure l'impossibilité d'une conciliation. Jésus a-t-il annoncé le royaume des cieux ou la vie éternelle? Il n'a pu, dit-on, donner à la fois ces deux enseignements. Nous croyons, pour notre part, que l'un et l'autre viennent de lui, qu'il a parlé du royaume et qu'il a parlé de la vie. Cela est si vrai que les deux termes sont interchangeables. Il y en a plusieurs exemples typiques.

Dans Matthieu XVIII, 3, Jésus dit : « Si vous ne devenez comme des enfants, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux... » Et au verset 8 : « Il vaut mieux que tu entres boiteux ou manchot dans la vie. » Au chapitre suivant, répondant à la question du jeune homme riche qui lui demande ce qu'il faut faire pour avoir la vie éternelle, Jésus emploie la même expression : εις την ζωην (Matt. XIX, 17). Puis il ajoute un peu plus loin qu'un riche entrera difficilement dans le royaume des cieux (Matt. XIX, 23). Au chapitre XXV, ce sont les justes, à qui le royaume préparé pour eux vient d'être promis, qui entrent dans la vie éternelle (Matt. XXV, 46). Au chapitre IX de Marc, la chose est encore, si possible, plus frappante. Quand il s'agit du pied à arracher, Jésus dit : Il est meilleur pour toi d'entrer boiteux dans la vie (Marc IX, 45). Et quand il est question de l'œil, il dit : Il est meilleur pour toi d'entrer borgne dans le royaume de Dieu (Marc IX, 47). De même, au chapitre III de notre évangile, il dit d'abord à Nicodème, à deux reprises, qu'il faut naître

de nouveau pour entrer dans le royaume de Dieu; puis, dans tout le reste du discours, il n'est plus question que de la vie.

En outre, dans les synoptiques, Jésus ne se donne pas seulement comme le docteur qui indique les conditions à remplir pour entrer dans le royaume de Dieu; il déclare à plusieurs reprises que c'est par lui seul qu'on peut y entrer. Ce ne sont pas ceux qui lui diront : Seigneur, Seigneur, qui y entreront. Il leur dira : Eloignez-vous de *moi*, vous qui commettez l'iniquité. (Matt. VII, 23). C'est lui le Fils de l'homme, qui sera le juge des nations, le roi du dernier jour. S'il ordonne au jeune homme riche de donner tous ses biens aux pauvres, n'oublions pas qu'il ajoute : « Suis-moi ». C'est donc à sa suite qu'on a entrée dans le royaume. Son enseignement ne se sépare pas de sa personne. Les préceptes qu'il donne sont en eux-mêmes excellents, mais acceptés sans lui ils ne mènent pas à la vie. Telle est la vérité qui se dégage des trois premiers évangiles.

Il semble à première vue qu'il y ait contraste entre ces premières relations, si naïves, de la vie de Jésus, et le quatrième évangile qu'on a pu appeler la théologie johannique. Mais il n'y a pas solution de continuité dans les idées. C'est d'un côté le germe et de l'autre l'harmonieux et complet développement. Le royaume des synoptiques est la vie de l'évangile de Jean comme des épîtres de Paul; le Messie ou Christ est la Parole faite chair, le Fils unique du Père.

CHAPITRE PREMIER

I. — Le Logos, source de la vie

Nous pouvons maintenant nous mettre en face de cette personne divine, qui est la source de la vie. Nous disons *personne*, en avons-nous le droit? Oui, puisque le Logos était non seulement vers Dieu dès le commencement, mais dieu lui-même. C'est par lui que toutes les choses ont été faites (δι' αυτου, par son moyen). Il est donc l'intermédiaire entre Dieu et tout ce qui est. Devons-nous y voir une idée philonienne? Le Logos est-il là, comme dans la théorie de Philon, parce que Dieu ne peut avoir, par son essence même, aucun rapport avec la matière? Nous ne savons alors comment on explique le texte de III, 16 : Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique... Ces mots, à eux seuls, suffiraient, nous semble-t-il, à trancher la question. Si Dieu donne son Fils par amour, c'est aussi par amour qu'il a créé toutes choses. La théologie johannique diffère absolument du système philosophico-religieux de Philon. Sans doute le mot Logos a été emprunté aux idées courantes de la fin du premier siècle, mais

l'identité du terme n'empêche pas que nous entrions avec Jean dans un monde nouveau, qui n'a pas d'attaches réelles avec la pensée judéo-alexandrine. Si M. Sabatier a pu dire « que les racines de la pensée du quatrième évangile se trouvent dans l'Apocalypse et en général dans la théologie judéo-chrétienne, non dans le paulinisme », on peut affirmer avec autant de raison qu'on les chercherait en vain dans le philonisme.

« C'est, dit notre évangile, en lui (le Logos) qu'était la vie, et la vie était la lumière des hommes. » Le mot ζωη est pris ici dans son sens le plus général ; il s'agit de la vie débordante, répandue à profusion, comme par une main prodigue, dans l'univers : vie physique, organique, intellectuelle, morale. Tous les germes de force, de beauté, de grandeur et d'amour sont en lui et se développent par lui. L'auteur dit « était », car c'était là la vie première, telle qu'elle est sortie de la pensée créatrice de Dieu ; c'est le tableau, en un seul trait, de tout ce qui s'est passé jusqu'à la naissance du Christ.

Cette vie partout répandue était la lumière des hommes (1, 4). Ils pouvaient, ils auraient dû arriver à la connaissance de leur créateur par la vie qui était en eux et autour d'eux. Une autre révélation n'était pas moralement nécessaire pour qu'ils fussent éclairés. Cette vie était donc « la lumière éclairant tout homme qui vient au monde. » (1, 9). Saint Paul avait déjà dit que « les perfections invisibles de Dieu sont manifes-

tées par ses œuvres depuis la création du monde. » (Rom. 1, 20). Mais les hommes doués de liberté, n'ont pas reçu la lumière de la vie qui luisait pour eux. La lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas reçue (1, 5). Désormais, une intervention directe de Dieu devient nécessaire ; il faut que la lumière s'approche des hommes, prenant à la fois pour eux plus d'intensité spirituelle et plus de douceur. C'est pour cela qu'au verset 6 nous passons sans transition au ministère de Jean, c'est-à-dire de l'homme que Dieu envoya pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous croient par lui. Remarquons en passant ce mot « tous » ; il est important pour notre propos, en montrant que tous sont destinés, dans les desseins de Dieu, à recevoir la vie. Cette lumière qu'annonce le précurseur, c'est la lumière véritable, authentique, la seule vraie, αληθινον, qui éclaire tout homme venant au monde. L'auteur insiste et chaque mot porte, car il veut faire comprendre que ce n'est pas quelque reflet, mais la lumière elle-même, celle qui était dans le monde (avant l'incarnation), par laquelle le monde a pris naissance et qu'il n'a pas reçue.

Elle est venue chez les siens, chez les Juifs, qui appartenaient à Dieu plus spécialement parce qu'ils étaient son peuple élu ; elle est venue par les théophanies, par la loi, par les prophètes, par les alliances et les promesses, enfin par la personne même du Logos incarné venant au monde en Judée, et les siens ne l'ont

point reçue. Mais, et c'est ici la vérité centrale qui nous intéresse en ce moment, à tous ceux qui l'ont reçue elle a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. Ceux-là ne sont pas nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu. Vient enfin la révélation du grand mystère d'amour, résumée en un mot sublime : La Parole (Logos) a été faite chair, et elle a habité parmi nous. (1, 14).

Maintenant que l'évangéliste a retracé en quelques phrases qui n'ont, comme on l'a dit, leur équivalent dans aucune littérature, l'histoire de la création et du salut par le Logos de Dieu, il n'y reviendra plus, et jamais dans tout son livre, pas plus que dans les synoptiques, le Logos fait chair ne se donnera à lui-même ce titre. Mais toute son histoire terrestre sera conforme à ces prémisses ; le Fils unique, plein de grâce et de vérité, dont les disciples ont contemplé la gloire, se montrera tel dans tous ses discours, dans tous ses actes. Ayant la vie en lui-même, étant lui-même la vie, il la communique à qui croit en lui. C'est pour cela qu'il est venu.

Tout le paulinisme est là. Pour Jean comme pour Paul, ce qui importe, c'est moins l'enseignement de Jésus-Christ que sa personne. Donné par le Père, il se donne au monde. Les hommes, perdus sans lui dans les ténèbres, peuvent vivre par lui dans la lumière. Le Fils unique du quatrième évangile est le Sauveur des

épîtres pauliniennes. Au point de vue de l'accomplissement de la loi mosaïque, Jean résume en un mot tout l'enseignement de Paul : La loi a été donnée par Moïse ; la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ (1, 17). Croire en lui pour avoir la vie ou pour être justifié, c'est la même chose ; la phraséologie seule diffère. Seulement, pour Paul, les raisons de croire doivent être données ; le grand apôtre est un grand dialecticien. Il expose, il argumente, il réfute, et c'est seulement ensuite qu'il triomphe en un cantique de louange à Dieu. Ce besoin ne se fait nullement sentir à Jean. D'après son évangile, la foi est la vue de l'âme qui contemple le Fils et le reconnaît comme tel ; c'est l'intuition religieuse qui voit et saisit la vérité sans aucun intermédiaire.

Il y a de cela une conséquence des plus intéressantes. Paul doit faire porter une grande partie de ses efforts logiques à expliquer la mort de Jésus-Christ, scandale pour les Juifs, et ne l'oublions pas, pour lui-même. Jean, au contraire, en nous le présentant comme la Lumière de la vie qui, une fois apparue dans le monde, peut être contemplée par toutes les générations, nous met sur un tout autre terrain ; il s'agit de le voir et de le reconnaître comme celui que notre âme attendait, non d'expliquer son incarnation, sa mort ou sa résurrection. Quand cela est fait, nous vivons par lui, pour toujours.

II. La nouvelle naissance.

Etudions maintenant le passage des ténèbres à la lumière, de la mort à la vie. C'est dans son entretien avec Nicodème (chapitre III) que Jésus proclame la nécessité de la nouvelle naissance. Là, comme dans tout l'évangile, le Christ johannique ne décrit pas le péché et ne parle pas de repentance. Mais qu'est-ce donc que la nouvelle naissance, au point de vue des dispositions de l'homme, si ce n'est la constatation et le regret de son péché, le renoncement à sa vie propre et le désir intense d'être animé d'une vie nouvelle que Dieu seul peut lui donner?

Le personnage mis en scène est un pharisien, un des principaux parmi les Juifs, une âme religieuse qui attend le royaume de Dieu. Le fait qu'un tel enseignement est donné à un tel homme le rend encore plus important. Ce ne sont pas seulement les pécheurs, les αμαρτωλοι, qui doivent naître de nouveau, mais ceux qui paraissent être les meilleurs. C'est une nécessité morale universelle : Si quelqu'un ne naît de nouveau, il ne peut voir le royaume de Dieu (III, 3).

Quel est le sens vrai de ανωθεν ? ce mot signifie-t-il *de nouveau* ou *d'en haut* ? Il est hors de doute qu'il s'agit, dans le discours de Jésus, d'un engendrement divin ; cette idée ressort de tout le contexte, de tout le livre et du Nouveau Testament tout entier. Voir 1, 13 ; 1 Jean

III, 9 ; IV, 7 ; V, 1, 4, 18, passages où il est dit très nettement que le croyant est né de Dieu. Ce n'est pas une métaphore pour exprimer la nécessité de se faire une autre vie, en prenant un nouveau point de départ. La nouvelle naissance est une réalité de l'ordre spirituel dont on ne saurait exagérer l'importance. Reuss nous paraît rester en deçà de la vérité, quand il dit que « ce n'est pas une nouvelle création, mais une nouvelle communication de force et d'esprit qui doit conduire l'homme à la vie ». Il y a au contraire l'idée d'un acte créateur de Dieu, indéfinissable, mystérieux, mais réel. Pourtant, nous ne croyons pas que ανωθεν doive être traduit par d'en-haut ; ce n'est pas l'idée de création divine qui est renfermée dans le mot lui-même, mais celle de nouveauté complète, radicale. La grossière méprise de Nicodème prouve bien que nous devons comprendre ainsi.

Jésus, dans sa réponse, insiste et précise : Si quelqu'un ne naît d'eau et d'esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu (III, 5). Il faut être, pour répéter l'image même sous une autre forme, immergé dans l'esprit comme dans l'eau. L'eau, c'est la part de l'homme ; l'esprit, c'est l'œuvre surnaturelle de Dieu. Nous disons surnaturelle, non magique. Le mysticisme johannique ne porte jamais atteinte à la personnalité humaine ni à la liberté. Sans baptême, c'est-à-dire sans repentance, point de vie de l'esprit. Dans ce spiritualisme si pur, le sacrement trouve sa place,

comme signe du renoncement au vieil homme et des saintes résolutions.

Mais il est vrai, comme Reuss le fait observer, que notre évangéliste ne met pas la nouvelle naissance en antithèse avec le passé et qu'il la rapporte partout à ce qui doit se produire désormais, tandis que Paul insiste beaucoup plus sur le passé. Cela vient de ce que la base du système paulinien est anthropologique. Tout pénétré du sentiment tragique du péché, le grand apôtre s'attache à décrire la nécessité de la mort du vieil homme. Il est beaucoup question dans ses épîtres des « choses vieilles qui sont passées » (2 Cor. V, 17), de « ce qui est en arrière » et qu'il faut oublier (Phil. III, 14). Jean, avec plus de sérénité, ne fait pas même un retour en arrière ; il regarde l'avenir, qui, tout entier, appartient à Dieu, que rien ne borne, que rien n'assombrit, puisque c'est la vie éternelle qui commence. C'est bien le même apôtre qui écrit : « Mes bien-aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été révélé. (1 Jean III, 2). Comme dans toute son œuvre, ce qui domine, c'est le sentiment d'un calme profond, fait d'une pleine confiance dans l'amour de Dieu. Il semble que, d'un bout à l'autre, on entende retentir la parole réconfortante du Maître : « Que votre cœur ne se trouble point. Les luttes intérieures de l'âme humaine n'y sont guère décrites, et, il faut bien le reconnaître, c'est un attrait de moins, mais aussi quelle impression de paix et de haute assurance !

La raison de ce caractère général, c'est que tout, dans le johannisme, est considéré du point de vue divin; nous allons le voir encore dans le développement de la théorie, en ce qui concerne l'action de l'Esprit : Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est esprit (III, 6). Un principe ne peut produire des résultats supérieurs à lui-même (Westcot). Un être qui n'est encore que charnel et intellectuel ne peut devenir spirituel par une simple décision de sa libre volonté (εκ θεληματος ανδρος). M. Henry Drummond a su donner une vigueur scientifique à cette théorie de la nouvelle naissance. Son beau livre sur les lois de la nature dans le monde spirituel est d'inspiration toute johannique. Il y montre que la loi de la biogénésie a son application dans le monde de l'esprit. De même qu'il y a dans le règne organique un principe nouveau qui ne se trouve point dans l'inorganique, de même il y a entre l'ordre naturel et l'ordre spirituel un hiatus que seul un acte de la puissance de Dieu peut faire franchir.

Il y a donc là une œuvre de l'esprit de Dieu, et il en est de cela comme du vent, qui souffle où il veut. En grec (de même que *rouach* en hébreu, *spiritus* en latin) le mot πνευμα, vent, est pris au figuré dans le sens d'esprit; nous disons aussi : le souffle d'en haut. L'image était naturelle et arrivait facilement.

Quoi de plus mystérieux que le vent? Il est invisible; on ne sait pourquoi il vient tantôt d'un côté, tan-

tôt d'un autre, ni pourquoi il prend telle direction. On ne peut qu'en constater les effets, par exemple, le bruit qu'il fait ; on entend sa voix. Ainsi tout homme né de l'Esprit le manifeste de quelque manière, mais on ne peut prendre sur le fait le grand mystère du début de la vie nouvelle en lui. Aussi Nicodème exprime-t-il encore une fois son étonnement : Comment ces choses peuvent-elles se faire? (III, 9). Et, vraiment, nous avouons ne pas comprendre pourquoi son inintelligence paraît si invraisemblable. C'est qu'il se trouve en présence d'une révélation encore inconnue dont il voudrait pénétrer la profondeur ; ce sont des choses « que son œil n'avait pas encore aperçues et qui n'étaient jamais montées à son cœur ». Malgré toute l'âpreté qui semble caractériser cette doctrine, on ne peut nier, croyons-nous, que ce soit bien là l'idée qui se dégage de l'entretien de Jésus avec Nicodème. Toute doctrine profonde et serrée paraît âpre ; ainsi en est-il de celle de la grâce, avec laquelle la théorie de la vie coïncide sur tant de points.

Nous ferons seulement observer qu'il ne faut pas, sous prétexte de logique, déduire de la vérité évangélique ce qu'elle ne contient pas, c'est-à-dire l'affirmation que la nature humaine est totalement corrompue et que Dieu sauve, arbitrairement, qui il veut. S'il en était ainsi, comment pourrions-nous continuer à l'appeler Dieu de justice et d'amour? Et comment expliquerions-nous cette parole de Jésus, rapportée par

notre Evangile : « Vous ne *voulez* pas venir à moi pour avoir la vie? (V, 40). Ce qui est vrai, c'est qu'il reste dans toute âme humaine la capacité de se repentir, de désirer une vie meilleure, de recevoir l'hôte divin qui l'a prévenue et qui vient à elle.

C'est ce qui ressort de la doctrine du jugement telle qu'elle est présentée par le quatrième évangile. Nous ne pouvons l'ignorer ici, car elle répond à ces questions : Qui sont ceux qui obtiennent la vie? qui sont ceux qui la manquent? Elle est d'ailleurs énoncée, dans notre chapitre de la nouvelle naissance, en ces termes : « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui. Celui qui croit en lui n'est point jugé ; mais celui qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu. Et voici quel est le jugement : « La lumière est venue dans le monde, et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises. » (III, 17, 18, 19). Ainsi, celui qui croit au Fils de Dieu possède la vie dès maintenant, de telle sorte qu'il n'a plus à passer en jugement. La conséquence de cela, c'est que jugement est synonyme de condamnation et de mort. Celui qui croit ne périt pas (III, 16) ; il a la vie éternelle. Celui qui ne croit pas est déjà jugé, il se condamne lui-même à la perdition. Ce qui n'empêche pas, d'après d'autres textes sur lesquels nous aurons à ap-

puyer plus loin, qu'un jugement effectif et solennel ne doive avoir lieu dans le siècle à venir.

D'ailleurs, la théorie de la nouvelle naissance en elle-même n'a pas la prétention de nous dévoiler les choses célestes (επουρανια) ; elle se tient dans le domaine des choses terrestres (επιγεια). D'une admirable simplicité, elle ne se prête pas aux complications inutiles ou dangereuses pour la saine piété. C'est la vie ; le point de vue juridique est complètement absent. Il s'agit d'un germe qui, dans l'individu croyant, va se développer à l'infini. Ainsi est écartée toute idée purement abstraite ; nous nous trouvons en présence d'un fait spirituel dont les effets peuvent être constatés. Cela est ou cela n'est pas : illusion décevante, qui ne peut plus être aujourd'hui qu'un concept historique, classé à sa place dans le catalogue des idées mortes ; — ou bien révélation divine confirmée par les faits chaque siècle et chaque jour, et qu'aucune évolution des dogmes ne dissoudra jamais.

C'est la vie ; point de place pour les distinctions savantes autant que fausses, dans lesquelles s'est complu le mysticisme de tous les âges. Ainsi s'évanouit la différence, étroitement liée à la doctrine du salut par les œuvres, que le catholicisme établit entre les odres de Dieu, qui seraient pour tous, et ses conseils qui ne s'appliqueraient qu'aux ambitieux spirituels, visant à la perfection et aux plus hautes récompenses. Impossible également de concilier avec notre doctrine

la division de la vie chrétienne en deux stades, l'un où l'on ne serait que pardonné, l'autre où l'on serait sanctifié. La régénération contient en puissance tout l'avenir du nouvel homme, sans qu'il soit nécessaire de distinguer entre deux états d'âme, entre deux actions successives de l'Esprit de Dieu. C'est un processus continu, qui rend compte de tous les progrès. Quant à l'idée d'une délivrance complète du péché opérée dès cette terre, elle est aussi éliminée par cette conception de la vie, qui va s'épanouissant de plus en plus, mais qui n'aura son plein développement qu'après la résurrection.

III. — Le Pain de vie

Après avoir vu la vie se former mystérieusement dans l'âme de celui qui croit au Fils, nous devons nous demander comment elle s'y conserve et s'y développe. C'est le même ordre de questions que pour l'univers physique; après la théorie de la création vient celle de la providence. Seulement, nous ne prétendons pas du tout que ces questions soient sériées méthodiquement dans le quatrième évangile, qui n'est ni un catéchisme, ni un traité de théologie. Dans le chapitre VI, dont nous allons nous occuper, Jésus parle tout à la fois du principe de la vie spirituelle qui est lui-même, et du commencement, du développement,

de la destinée de cette vie. Aussi, ne sommes-nous pas sans nous rendre compte de ce qu'il y a d'artificiel dans la division que nous avons adoptée. L'axiome « Tout est dans tout », s'applique aux écrits johanniques plus qu'à tout autre livre. Pourtant, cette réserve étant faite, notre division correspond à un ordre réel, c'est bien dans le chapitre VI, surtout, que nous trouverons la réponse à la question posée.

Avec la vie spirituelle, que nous pourrions appeler aussi surnaturelle, nous entrons dans un monde nouveau. Ne nous étonnons donc pas si nous y retrouvons tout ce qui est dans la nature, mais transformé, spiritualisé. La naissance, la lumière, la sève, le fruit, le vin, l'eau; autant d'images, de symboles saisissants, destinés à faire comprendre des réalités d'un ordre supérieur. Réalités, car l'élément dans lequel nous nous mouvons n'est nullement celui d'un mysticisme nuageux ; d'un ordre supérieur, car tout cela ne vient point de l'effort humain, ni de la raison, ni du sentiment; c'est un règne nouveau, qui dépasse autant le règne de l'intelligence que celui-ci est supérieur à l'animalité. A la vie qui s'y manifeste il faut un mode spécial d'entretien. Tout se tient, tout s'enchaîne dans ce système si fortement lié. Aucun être ne persévère dans l'existence s'il ne se nourrit; l'aliment spirituel approprié au nouvel homme, c'est le pain de vie.

Le discours sur le pain de vie est amené par la multiplication des pains et par l'incrédulité des Juifs à la

suite de ce miracle. Au lieu de voir là un signe de l'origine divine de Jésus, ils ne considèrent que l'avantage qu'il y aurait à être ainsi nourris par lui. Jésus leur en fait un reproche, de là leur colère. Ils comparent alors la multiplication des pains qui, si elle doit rester isolée, ne leur paraît pas une preuve suffisante de la messianité de Jésus, avec la manne du désert ; chaque jour envoyée de Dieu, elle avait nourri leurs pères pendant quarante ans; voilà ce qui était pour eux le pain du ciel. Jésus en prend occasion pour leur faire la déclaration la plus choquante qui pût être entendue par des oreilles juives : En vérité, en vérité je vous le dis, Moïse ne vous a pas donné le pain du ciel, mais mon Père vous donne (maintenant) le pain du ciel, le « vrai ». (VI, 32). Ce mot αληθινον, répété à la fin de la phrase et spécial à la langue johannique, a une grande force ; cela signifie que ce pain est, par opposition à la manne, le seul pain céleste. Car le pain de Dieu est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde. (VI, 33).

Ici se place la grossière erreur que commettent inévitablement tous les interlocuteurs du Maître dans les récits de Jean. De même que Nicodème pense à une seconde naissance physique, de même que la Samaritaine se méprend sur l'eau vive, le peuple qui l'écoute à Capernaüm croit que c'est la promesse du pain merveilleux qu'il souhaitait pour ses besoins de chaque jour, et un cri qui est une prière, dénotant

leurs incorrigibles instincts matériels, monte vers Jésus : Maître, donne-nous toujours de ce pain-là. (VI, 34).

Tout cela est vivant et se suit naturellement. Cela vaut la peine d'y insister, car à chaque pas, dans notre étude, cette question se dresse devant nous, obsédante, et nous ne pouvons en faire abstraction : Est-ce de l'histoire évangélique ou une construction dogmatique d'inspiration judéo-alexandrine? On a beau dire que, dans la seconde alternative, c'est toujours de la vérité spirituelle qui vaut par elle-même; nous persistons à croire que, s'il en est ainsi, la piété chrétienne fait une perte immense et irréparable. En particulier pour ce qui concerne la vie, il est d'importance énorme de savoir si cet enseignement (nous ne disons pas les paroles dans leur texte littéral) vient de Jésus-Christ ou non. Si c'est un presbytre de l'école de Philon qui a écrit notre livre au commencement du IIe siècle, le discours sur le pain de vie est une pure fiction, destinée à présenter un article de son système théologique. Il y a un grand intérêt historique à étudier ce qu'il a voulu dire; mais s'il s'agit d'édifier la foi chrétienne, ce pieux mensonge ne peut vraiment pas nous servir.

Or, nous croyons qu'au point de vue de l'autorité spirituelle du quatrième évangile, le discours sur le pain de vie est un de ces anneaux de la chaîne qu'on peut saisir et garder dans la main avec assurance, précisément parce qu'il ne s'explique qu'à l'aide de

ce qui précède et de ce qui suit; autrement dit, ces paroles de Jésus se rattachent étroitement à deux faits indiscutés : la multiplication des pains et la Cène. S'il s'agit de la Samaritaine, du paralytique de Béthesda, de l'aveugle-né, on peut soutenir, si on ne croit pas tout d'abord à l'authenticité de notre évangile, que les incidents sont amenés d'une manière quelconque pour que les propos de Jésus puissent être tenus. Mais il n'en est pas de même du discours sur le pain de vie. Ici les paroles rapportées tiennent indissolublement à un fait incontestable — quelle que soit d'ailleurs la manière dont on cherche à l'expliquer — fait qui est raconté par les trois synoptiques, la nourriture miraculeuse des cinq mille hommes.

Quant à l'objection d'après laquelle les auditeurs de Jésus n'auraient rien pu comprendre à un tel enseignement, nous avouons ne pas saisir en quoi il est plus incompréhensible que telle des paraboles ou que les paroles rapportées par Mathieu (XI, 25-27.)

Mais si les déclarations sur le pain de vie se rattachent logiquement à la multiplication des pains, le rapprochement avec la cène s'impose avec une égale force. Nous ne voulons pas prétendre qu'il y a dans le discours qui nous occupe une allusion à la cène, mais le contraire[1]. Si ce discours n'a pas été prononcé, les

[1] Quant à l'auteur de l'évangile, il est évident que, *dans ses développements*, il pensait à la cène. Ce que je crois, c'est que le mot « pain de vie » a été prononcé par Jésus et appliqué par lui à sa propre personne.

paroles de Jésus, au dernier souper, n'ont acuun point d'attache avec tout son enseignement précédent; elles sont aussi inattendues, aussi inexplicables que possible; si quelque chose devait être absolument incompris des apôtres, c'était bien l'institution de la Cène. Au contraire, avaient-ils entendu les paroles sur le pain de vie? l'idée exprimée symboliquement par Jésus avec tant de solennité s'éclairait alors d'une lumière déjà vue. L'union mystique n'eût jamais été comprise par des esprits incultes sans un vivant symbole. Nous ne nous trouvons donc pas ici en face d'une simple allégorie, mais au centre même de l'évangile de Jésus-Christ. C'est lui qui se donne au monde et qui le fait vivre, comme le pain entretient la vie du corps. Il se donne, non seulement en instruisant, en manifestant dans sa propre personne le Père céleste aux hommes; mais il livre son corps et répand son sang pour la vie de tous ceux qui croient. Ainsi ce prétendu discours ultra-mystique, qui serait le produit de je ne sais quelle imagination philosophico-religieuse, c'est l'expression de la vérité vitale à laquelle tous les chrétiens ont cru. Paul connaissait le pain de vie, puisque la Cène était pour lui un acte essentiel de la vie chrétienne. Les plus simples fidèles s'en sont nourris, comme les intelligences les plus hautes; c'est le pain pour tout le monde et pour tous les siècles.

Le symbole du pain de vie fait comprendre les rapports qui s'établissent entre le Christ et les siens.

Le croyant, tirant sa vie spirituelle de celui qui est la vie, doit commencer à reproduire dans sa propre personne les traits mêmes de la personne divine dont il se nourrit. C'est encore à l'état d'esquisse, mais l'œuvre s'achèvera dans l'éternité. Voilà pourquoi deux déclarations en apparence contradictoires se suivent : Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle ; — c'est le commencement terrestre ; — et je le ressusciterai au dernier jour ; — c'est l'achèvement céleste. (VI, 55). Pour cela le Logos de Dieu a dû s'incarner et habiter parmi nous, car il faut que toutes les générations puissent le contempler dans sa vie et dans sa mort. L'épître exprime cette vérité sous une forme pratique : Celui qui prétend demeurer en lui doit marcher comme il a marché. (I, Jean, 1, 6). Aussi Jésus se présente-t-il dans notre discours comme le Fils de l'homme, (VI, 55), et l'évangéliste a soin de rapporter en cet endroit la remarque des Juifs : Est-ce que ce n'est pas là Jésus, le fils de Joseph, Jésus dont nous connaissons le père et la mère ? (VI, 42). C'est son humanité parfaite qui doit être communiquée à quiconque croit en lui. Mais comment ?

A ce point de la doctrine, ou nulle part, la pensée se portera sur le plus ou moins d'importance qu'il peut y avoir à connaître le Christ historique. On pourrait croire que cette idée est complètement étrangère à l'esprit johannique. Il est évident que d'un bout à l'autre de notre livre l'histoire est au second plan.

Tout l'enseignement pratique de Jésus qui y est rapporté se résume en ceci: « que quiconque le contemple et croit en lui a la vie éternelle ». (VI, 40). Mais cette contemplation ne consiste-t-elle pas, au moins en partie, à prendre connaissance de ses paroles et de ses actes? Sans contredit, et c'est ici que nous reprenons pied dans l'histoire. Manger la chair et boire le sang du Fils de l'homme, c'est nous assimiler tout ce qui vient de lui : écouter ses paroles (ou entendre sa voix, X, 27), faire tout ce qu'il nous commande (XV, 14), reproduire en nous son caractère. Et ici l'activité du disciple trouve à s'exercer; elle est nécessaire. La comparaison avec le pain est sur ce point parfaitement juste; l'aliment spirituel est à notre portée, mais nous devons le prendre et y revenir chaque jour.

Pourtant nous ne devons pas trop prolonger cette idée; elle nous mènerait à une sorte d'imitation extérieure de Jésus-Christ qui n'est pas plus d'inspiration johannique que paulinienne et qui n'a jamais été dans la pensée du Maître lui-même. Ce n'est pas par son effort que l'enfant de Dieu ajoute une coudée à sa taille spirituelle. Celui qui est le générateur et l'aliment de la vie est aussi celui qui lui donne sa forme. Le symbole n'est pas mécanique, mais physiologique. Ce n'est pas un être inférieur qui arrive à se modeler lui-même, par une attention de chaque instant, sur un être supérieur qu'il prend comme idéal. C'est un

germe nouveau qui se développe harmonieusement, en conformité avec le type, le Fils de l'homme.

Nous nous garderons, certes, de faire dire à Jésus ce qu'il n'a jamais dit, en lui prêtant les idées scientifiques de notre temps ; nous voulons seulement dégager un des caractères essentiels de la doctrine, en mettant à sa place ce qui est accessoire. L'œuvre du Christ dans l'homme ne consiste pas seulement à l'éclairer ou à l'attirer à sa suite ; elle est communication de vie nouvelle. Le fond de l'évangile, c'est l'union mystique de celui qui l'apporte avec ceux qui le reçoivent. Si quelqu'un est *en* Christ, dit l'apôtre Paul, il est une nouvelle créature. (II. Cor. V, 17). Et Jésus dit dans notre chapitre : Celui qui me mange vivra *par* moi. (VI, 58).

CHAPITRE II

Quelle est maintenant cette vie dont nous avons étudié la genèse et le mode d'entretien? quels sont ses caractères, ses différents aspects, ses manifestations? Il est bien entendu que cela ne peut pas être réduit en formules ; notre évangile ne nous en fournirait pas les éléments. La vie que nous étudions, à cause du mystère de ses origines, de sa richesse même et de l'idéal où elle tend, ne se prête guère à l'analyse. Puis c'est toujours Jésus qui parle et, si différent que son enseignement puisse être de celui des synoptiques, il ne se présente pas sous la forme de thèses fortement et systématiquement liées. Ce sont des déclarations axiomatiques empreintes d'une divine autorité, ce que Pierre appelle des *paroles de vie éternelle.* (VI, 69). Nous y retrouvons ce caractère dont ses auditeurs, d'après Mathieu et Marc, étaient si fortement frappés : Il enseignait comme ayant autorité et non comme leurs scribes. (Math., VII, 29; Marc, I, 22). Pourtant nous avons à essayer de décrire, d'après l'évangile et l'épître de Jean, ce qu'est la vie de l'homme nouveau, né de Dieu. On l'a maintes fois répété, le christianisme est une vie plutôt qu'une doctrine. Le malheur est

qu'en établissant cette grande vérité on reste trop facilement dans le vague. Mais c'est là, désormais, le fonds qu'il faudra creuser pour en tirer les assises d'une psychologie religieuse. Il y a une vie de l'esprit qui commence avec la conversion ; quelle est-elle ?

Nous pouvons la considérer sous quatre faces :

Elle est lumière ;

Elle est assurée pour toujours ; c'est le salut, la vie éternelle ;

Elle est le souverain bien, à la fois vertu (ou accomplissement de la volonté de Dieu), vérité, liberté, félicité ;

Elle est amour, et par là même elle se propage ; elle est essentiellement sociale.

I. La lumière de la vie.

Dieu est lumière. (Ep. I. 5). C'est là un de ses attributs, et si la vie divine nous est en quelque mesure communiquée, cet attribut devient nôtre. Observons tout d'abord, et cela est de première importance, que la lumière vient de la vie, non la vie de la lumière. Nous trouvons cette grande vérité énoncée dans le prologue (I, 4), Le Verbe est la lumière du monde, parce qu'il est la vie des âmes. Rien n'est plus opposé à l'intellectualisme que l'enseignement johannique. Chercher rationnellement le sens de la vie, c'est faire

fausse route. Il n'est point question ici des lumières, mais de la lumière. Dès le premier pas nous avons le pied sur le terrain du mysticisme, et nous n'en sortons plus. C'est parce que le croyant entre en union avec la Vie qu'il a la lumière. Cette marche est exactement opposée à celle que suit la philosophie. Il faut connaître d'abord, dit-elle, et par la connaissance nous verrons ce qu'est la vie, ce qu'elle vaut, d'où elle vient et où elle va. L'intellectualisme orthodoxe et le rationalisme chrétien ne procèdent pas autrement. L'un s'empare des textes, l'autre des données de la raison, et aux deux antipodes de la pensée religieuse, l'un et l'autre disent : Prenez, éclairez-vous, c'est la vie.

Ce n'est pas là l'idée de saint Paul, si spirituelle et si profonde, telle qu'il l'exprime dans le beau passage de I Cor. II, 6-16, sur l'esprit de l'homme et l'esprit de Dieu. Quant à celle de Jésus, elle est clairement proclamée dans la déclaration de Jean (VIII, 12) : « Je suis la lumière du monde. Celui qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de la vie », c'est-à-dire qui vient de la vie, et il l'aura parce qu'il participera à l'esprit de Christ, qui est la vie.

Mais précisément parce que nous sommes en plein mysticisme, nous n'avons pas à nous effrayer de cette assertion. Rien dans l'évangile ni dans l'épître de Jean ne fait pressentir cet obscurantisme aussi étroit

qu'orgueilleux qui caractérise certaines tendances chrétiennes passées et présentes. La question du savoir humain, de ses limites, de ses rapports avec la révélation ne se posait pas alors. La lumière éternelle s'élève au-dessus de toutes les lumières terrestres ; elle ne les exclut ni ne les condamne.

Il ne s'agit donc pas, dans notre évangile, d'une révélation qui serait en elle-même le salut. La doctrine que nous étudions s'oppose au gnosticisme. Le texte le plus frappant sous ce rapport est celui de III, 19-21, qui termine l'entretien de Jésus avec Nicodème. Nous y lisons que « le jugement consiste en ce que la lumière est venue dans le monde et que les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises ». La lumière, c'est donc le bien moral, la sainteté ; ce n'est pas la vérité qui éclaire les initiés sur l'essence de Dieu, la création, la chute préhistorique, le mode de la rédemption. Tout cela est bien indiqué dans le prologue, mais il n'est dit nulle part que ce soit cette connaissance qui sauve.

D'après notre texte, il y a deux sortes d'hommes, non par nature, mais par libre choix : ceux qui viennent à la lumière et ceux qui aiment mieux les ténèbres. Pourquoi ces derniers ne vont-ils pas vers la lumière qui est venue dans le monde ? parce que leurs œuvres sont mauvaises. *Œuvres* ne signifie pas seulement ici l'action extérieure, mais les tendances

intimes, l'attitude de l'âme à l'égard de Dieu. Ne voulant pas changer leurs dispositions (μετανοειν), les hommes de cette catégorie haïssent la lumière, qui mettrait en évidence ce qu'il y a de mauvais dans leurs œuvres. Au contraire, celui qui pratique la vérité vient à la lumière, afin que ses œuvres soient manifestées, parce qu'elles sont faites en Dieu. On voit que nous sommes ici dans le domaine moral et que l'intellectualisme est loin d'être le fond de cette sotériologie.

Il est facile de retrouver ce caractère dans les différents passages qui ont trait à la lumière. « Si quelqu'un marche pendant le jour, il ne bronche pas, parce qu'il voit la lumière de ce monde ; mais s'il marche pendant la nuit, il bronche, parce que la lumière n'est pas en lui ». (XI, 9-10). Ici comme VIII, 12, déjà cité, il s'agit d'une marche à travers les tribulations de ce monde, et non d'une vue des choses mystérieuses, cachées au reste des mortels. L'état intérieur de l'homme décide de toute sa course. La lumière qui l'éclaire et qui lui vient de son union avec le Fils de Dieu est *en lui* ; elle lui devient personnelle, comme Christ lui-même, en qui il demeure.

Cette image de la marche avec ou sans la lumière, revient encore en XII, 35-36, et alors Jésus emploie cette belle expression qui résume tout : « Croyez en la lumière, afin que vous soyez des enfants de lumière. » Il y a plus ici que dans le sermon sur la montagne, où il dit simplement : Vous êtes la lumière du monde.

(Matt. V, 14). Dans notre passage, — et c'est là le trait johannique — il proclame qu'il est lui-même la lumière et que c'est par la foi en lui que le croyant devient lumière à son tour. Comme Reuss le dit excellemment, « enfants signifie ici associés par adoption à la nature de celui qui apporte au monde les éléments célestes ».

Ainsi en résumé, l'enfant de lumière se connaît lui-même et il connaît Dieu son père, parce qu'il croit au Fils venu pour l'éclairer. Il voit par là-même d'où il vient et où il va ; considérant le monde du point de vue divin, il le voit tel qu'il est. Tout cela est révélation, et c'est en quoi consiste la lumière. Il a cette vue claire parce qu'il a la vie, et non l'inverse. Cela constitue une doctrine très sobre, nullement vague ni touffue. Rien qui puisse tourner à la gnose ou à la théosophie ; c'est avec d'autres matériaux que ces vaines constructions ont été faites. La lumière porte sur les grandes lignes, non sur les détails.

Pour ce qui est de la pratique, l'enfant de lumière a une marche assurée. D'autres textes nous disent qu'il n'est pas impeccable ; mais s'étant mis à la suite de Jésus-Chrit, il a tout ce qu'il faut pour rester ferme et ne pas s'égarer.

II. La vie éternelle.

La vie est lumière, parce qu'elle procède de celui qui est la lumière. De même étant donnée et conservée par celui qui est immuable, elle participe à son immutabilité. Nous touchons ici, encore plus, au fond essentiel de la vraie vie, et pour faire nettement ressortir ce caractère qu'elle a, il est nécessaire de le mettre en opposition avec la fragilité de la vie naturelle. Au regard de l'expérience, notre vie n'est qu'une série de phénomènes qui se succèdent les uns aux autres d'après certaines lois. Elle se meut dans un cercle très restreint; elle subit diverses influences physiques, d'hérédité, de milieu. Force qui dépend d'une infinité d'autres, n'ayant pas sa raison d'être en elle-même, elle est sujette à tous les dérangements, à tous les heurts, toujours à la merci d'un accident qui la brise. La vie morale a sa grandeur qu'on ne saurait exagérer; mais puisqu'elle ne va pas sans la vie physique, elle doit en partager la nature précaire et la courte destinée. A cause même de cette liaison si étroite, la vie morale, dans ses manifestations de chaque jour, est singulièrement changeante et inégale. Elle a ses élans et ses hautes envolées, mais aussi ses affaissements et ses lourdes chutes. N'est-il pas vrai qu'une vie, selon l'éloquente définition de Jacques, n'est autre

chose qu'une vapeur qui paraît pour un moment et qui bientôt se dissipe?

De tout temps, philosophes, moralistes, prédicateurs se sont plu à mettre en lumière cette fragilité de la vie humaine, pour l'opposer soit à la nature, soit à Dieu. De nos jours, c'est la science qui reprend ce thème, en attribuant à ses conclusions une autorité qui ne saurait appartenir qu'à sa méthode et à ses observations. Pour elle, les existences individuelles, si éphémères, ne sont rien. La seule réalité, c'est la Vie, la grande Vie universelle, sous toutes les formes et dans tous les domaines. C'est le phénomène unique qu'on retrouve partout dans son infinie complexité, et plus on en grandit l'importance, plus s'atténue l'idée d'individualité et de personnalité.

Mais cette Vie qui subsisterait par elle-même sans support, sans principe transcendant, n'est qu'une abstraction, bien plus difficile à concevoir que le Dieu vivant ; à moins qu'on ne lui confère libéralement tous les attributs de Dieu, et alors ce n'est plus qu'une question de mots. Ce qu'il nous importe d'établir à présent, c'est que Dieu seul a la vie ; ou pour mieux dire, il est la vie. Notre évangile exprime cette vérité en ces termes : Le Père a la vie en lui-même (V, 26). Vérité rationnelle autant qu'affirmation de la foi. Ce qu'il ajoute, c'est que le Fils, qui est avant toutes choses « vers Dieu » et par qui sont toutes choses, a aussi la vie en lui-même, parce que « cela lui a été donné par

le Père » (V, 26). La subordination du Fils, ici comme dans tout le quatrième évangile, est nettement formulée. Au point de vue métaphysique, la vie du Fils ne peut pas être celle du Père, puisqu'il lui a été *donné* de l'avoir en lui-même. Seulement cette vie, par la volonté du Père et non par une procession nécessaire, est dès l'origine de même ordre divin, à l'abri de toute déviation et de toute décadence. Rien ne peut y être ajouté, puisqu'elle est parfaite, et il n'est pas à craindre que rien y soit à jamais retranché. Or, c'est lui, le Fils, qui communique la vie à qui il veut (V, 21), non pas seulement une vie plus morale, plus pure, mais sa propre vie, comme nous l'avons vu à propos du chapitre VI. C'est la vie divine, la vraie vie, celle qui seule mérite ce nom. « Le Père, dit saint Augustin, a engendré un Fils de telle nature qu'il eût la vie en lui-même ; il n'est pas participant de la vie, mais il est lui-même la vie, et c'est de cette vie que nous sommes participants. » Le croyant arrive donc dès maintenant, par le fait de son union avec Christ, à une existence supérieure, assurée pour toujours, la ζωη αιωνιος.

Nous avons à considérer, au point de vue théorique, ces deux idées : 1° la vie est donnée dès à présent ; 2° elle est donnée pour toujours. Puis 3° en ce qui concerne la pratique, nous aurons à nous demander comment ces deux thèses peuvent se concilier avec les faits.

1° La vie est donnée dès à présent.

D'après l'évangile et l'épître de Jean, celui qui croit au Fils reçoit immédiatement le germe d'une vie qui, étant de nature spirituelle, ne doit jamais prendre fin. Point de solution de continuité entre le temps et l'éternité, entre le terrestre et le céleste. Le terme johannique pour exprimer cette grande vérité, est celui-ci : εχειν ζωην, soit sans épithète, soit avec αιωνιον. Celui qui croit au Fils a la vie éternelle (III, 36). Voir aussi V, 24. Ici nous trouvons l'expression caractéristique : μεταβεβηκεν εκ του θανατου εις την ζωην, marquant bien non un simple devenir, mais le passage achevé de la mort à la vie. Dans l'épître (V, 11-12), il est dit que Dieu nous *a donné* la vie éternelle et que cette vie est dans son Fils. Celui qui a le Fils a la vie. Ce passage de la mort à la vie n'est subordonné à aucune condition extérieure. Ce ne sera ni après la mort, ni après le jugement, ni au retour du Seigneur que l'âme vivra ; c'est maintenant même, quand elle a foi en celui qui donne la vie.

Aussi ne doit-on pas traduire εις ζωην αιωνιον par « jusqu'à la vie éternelle », comme s'il s'agissait de l'avenir d'outre-tombe. Quand Jésus dit à la Samaritaine (IV. 14) que l'eau qu'il donne devient, pour celui qui en boit, une source d'eau jaillisant εις ζωην αιωνιον, cela signifie que la vie qu'il communique est éternelle

parce qu'elle est spirituelle. Celui qui boit de cette eau n'aura plus jamais soif, car il a désormais en lui la vie nouvelle qui n'a plus besoin des satisfactions terrestres et c'est précisément en cela que consiste la vie sans fin.

Si de l'eau nous passons au pain de vie, nous trouvons un texte analogue : Travaillez à acquérir non l'aliment qui périt, mais l'aliment qui subsiste *en vie éternelle*, et que le Fils de l'homme vous donnera (VI, 27). On ne comprendrait pas que ce pain et cette eau qu'on s'assimile tout de suite ne donnassent la vie que plus tard. Le futur « vous donnera » ne s'applique pas à l'avenir d'après la mort, mais à la condition même du don de la vie : Je vous la donnerai, si vous travaillez à acquérir l'aliment spirituel, en le désirant, en le recherchant.

Les autres verbes au futur employés dans des phrases semblables s'expliquent de la même manière. Ainsi VI, 51 : *Si* quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement (VI, 51). Celui qui me mange vivra par moi (VI, 58). Dans le passage XI, 25, il est dit : Celui qui croit en moi vivra, quand même il serait mort. Ici, comme l'idée de la mort physique intervient, le futur était nécessaire. Dans XIV, 19 nous avons : Parce que je vis, vous vivrez aussi, — ce qui pourrait mettre en opposition la vie actuelle de Jésus et la vie future des disciples, qui ne leur serait encore que promise. Mais tout ce chapitre concerne l'avenir. Jésus décrit aux siens l'union intime

dans laquelle ils seront avec lui quand il sera remonté dans sa gloire. L'idée est que l'intimité entre lui et eux sera encore plus grande, parce qu'ils comprendront des choses qu'ils ne comprennent pas encore. C'est pourquoi le futur est mis à propos de biens que les disciples possèdent déjà (la vie, la lumière, l'amour), mais qu'ils apprécieront beaucoup mieux plus tard et qu'ils auront plus abondamment.

Enfin il est dit (IV, 36) que « le moissonneur reçoit son salaire et amasse du fruit *pour la vie éternelle*. Evidement cela ne signifie pas que les moissonneurs (les apôtres) recevront la vie éternelle, après avoir passé par la mort, comme récompense du travail qu'ils auront fait en gagnant des hommes au royaume de Dieu. Jésus veut dire qu'à l'heure où ils se trouvent, les Samaritains acceptent en grand nombre la parole de vie ; lui, le semeur, peut se réjouir, ce qui n'est pas l'ordinaire, avec les moissonneurs, car la récolte est déjà venue, subsistant pour l'éternité, et ce sont les âmes qui sont passées de la mort à la vie.

2°. *La vie est donnée pour toujours.*

Cette vie qui commence dès à présent est aussi celle qui est à l'abri de toute destruction. Notre livre exprime cette vérité sous la forme négative. Le croyant ne périt jamais, III, 15-16 ; X, 28 ; XI, 26. La fin nécessaire de

l'homme qui reste dans les ténèbres, c'est la mort. Celui-là seul qui s'attache à l'auteur et au dispensateur de la vie en est délivré. C'est le don de Dieu. Par nature nous sommes mortels, il faut en nous un nouveau principe de vie, venu d'en haut, pour que nous soyons préservés de la destruction inévitable. Telle est la thèse johannique, la même, ici encore, que celle de Paul, avec une simple différence de phraséologie. « Le salaire du péché, c'est la mort ; le don de Dieu, c'est la vie éternelle en Jésus-Christ notre Seigneur. » (Rom. VI, 23).

Nous n'avons pas à examiner le problème de l'avenir, mais en tant qu'il est connexe à la question du développement ultérieur de la vie, il nous intéresse. N'échappe-t-il pas, d'ailleurs, de plus en plus, aux prises de la philosophie, pour rester entièrement dans le domaine de la foi et de la révélation? Les antiques preuves métaphysiques de l'immortalité de l'âme n'entraînent plus guère la conviction. Quant à la preuve morale, qui se fonde sur la nécessité d'une sanction ou sur le fait que l'homme ne peut mettre en œuvre toutes ses facultés que dans la vie éternelle, elle emprunte toute sa force, non à des arguments rationnels, mais au besoin de foi qui est dans le cœur humain.

Nous ne devons pas nous attendre à ce que le quatrième évangile nous donne une théorie philosophique de l'âme, mais la doctrine de la vie éclaire toute la question. On y lit (XII, 25) cette parole de Jésus, re-

roduite des synoptiques : « Celui qui aime sa vie la
erdra, et celui qui hait sa vie en ce monde la conser-
era en vie éternelle. » Ici se trouvent opposées la
υχη et la ζωη αιωνιος. La ψυχη, qui est loin de corres-
ondre exactement à notre mot *vie* ou à notre mot
âme, « est le siège des sentiments purement humains,
andis que l'esprit ou πνευμα est le siège du sentiment
eligieux. » (Westcot). Une force vitale de ce genre ne
eut qu'être éphémère. Il faut que Dieu intervienne
our la transformer par un principe nouveau qui doit
e développer à l'infini. Dans le passage qui nous
ccupe, ce qui est mis en relief, c'est la nécessité de
'esprit de sacrifice et de renoncement à soi-même pour
orter beaucoup de fruits; mais le point important
our notre propos, c'est qu'à un moment donné de
otre existence terrestre, certaines conditions étant
emplies, la vie éternelle est assurée à la ψυχη.

Ainsi, l'âme ayant revêtu une nouvelle nature et
ivant en raison d'un principe nouveau, ne peut plus
nourir. Pour dire les choses en termes plus mystiques,
tant unie à celui qui vit éternellement, elle ne meurt
as, parce qu'elle a désormais la même vie que lui.
Drummond, dans un chapitre sur la vie éternelle,
exprime cette vérité en disant que « la correspondance
spirituelle avec le Fils ne vient pas de la génération,
mais de la régénération. » La permanence de la vie
est garantie par ce fait que l'environnement est changé ;
l'âme née de nouveau ne mourra pas, non parce qu'elle

est en elle-même immortelle, mais parce qu'elle est entrée en correspondance avec Dieu par Jésus-Christ. La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ (XVII, 3). Cela ne signifie pas que, pour avoir la vie éternelle, il faille être arrivé dès maintenant à une complète connaissance de Dieu, mais que le nouvel homme tend à connaître Dieu de plus en plus, à mesure que sa communion avec Christ devient plus intime; il y a l'idée de progrès continu. Une pensée analogue est exprimée dans le résumé qui clôt la première partie de l'évangile : « Je sais que le commandement du Père est la vie éternelle. » (XII, 50).

Pour l'homme né à cette vie nouvelle, la mort perd donc son amertume; elle n'est plus que la condition nécessaire pour les développements ultérieurs. Aussi y a-t-il quelque chose de triomphant dans l'affirmation souveraine de Jésus en face du tombeau de Lazare : Quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais (XI, 25). Le spiritualisme a toujours puisé et puisera sans doute toujours à cette pure source johannique.

On pourrait croire, *a priori*, qu'une telle théorie, précisément parce qu'elle a un caractère de pure spiritualité, devrait être incompatible avec la doctrine de la résurrection. Or, il n'en est rien; plusieurs fois, au contraire, dans nos textes, la promesse de la résurrection est jointe à celle de la vie éternelle (voir VI, 37, 40, 44, 54). D'après ces paroles, l'enfant de Dieu possède

dès maintenant la vie éternelle, et pourtant le Fils de l'homme le ressuscitera plus tard. Qu'est-ce à dire ?

Il est évident que, si on entend par résurrection la reconstitution d'un organisme depuis longtemps décomposé, de telle sorte que la vie perdue puisse revenir mécaniquement en lui, on ne pourra jamais faire accorder une conception si matérialiste avec la doctrine que nous étudions. Mais ce n'est là ni l'idée paulinienne, ni l'idée johannique de la résurrection. « Ce que tu sèmes, dit Paul, n'est pas le corps qui sera un jour... Semé humble, le corps ressuscite glorieux. » (1 Cor. XV, 37 et 43). La résurrection, c'est l'être humain arrivant, par un nouvel acte de la puissance de Dieu, à un état supérieur de beaucoup à l'existence terrestre, que nous pourrons, par opposition, qualifier de céleste, faute d'un mot plus précis, nous pourrions aussi le nommer état définitif, pourvu que cela n'exclue pas l'idée de progrès ultérieurs. C'est ce que Paul et Jean désignent par ce terme : la gloire, δοξα. Westcot dit à ce sujet : « Loin que la doctrine de la résurrection soit incompatible avec l'enseignement de Jean sur la réalité présente de la vie éternelle, il serait plus juste de dire que cette doctrine entraîne la nécessité de la résurrection. Quand on sent que la vie *est là*, on comprend que tout ce qui est maintenant un élément de perfection doive être, après la mort, restauré, ennobli, pour que la vie puisse se manifester dans des conditions nouvelles. »

La parole dite par Jésus à Marthe près du tombeau de Lazare est particulièrement suggestive dans sa solennité ; elle est en outre parfaitement conséquente avec la doctrine johannique de la vie ; mais elle ajoute l'idée de résurrection dans le sens que nous venons de dire. Jésus-Christ n'est pas seulement la vie spirituelle qui commence dès cette terre ; il est aussi la plénitude de la vie, à laquelle le régénéré n'atteindra qu'après avoir traversé le tombeau. Certes, l'idée n'est pas identique à la croyance vulgaire ; cela ressort manifestement du dialogue entre Jésus et Marthe. — Je sais, dit Marthe, que mon frère ressuscitera à la résurrection, au dernier jour (XI, 24). Si elle a formulé la vraie foi, Jésus n'a plus qu'à l'approuver ; mais c'est alors qu'il attire l'attention sur sa propre personne, source de la vie, et sur une autre résurrection qui en sera la manifestation suprême et à laquelle on arrive par le fait même qu'on est uni à lui.

Mais cela n'exclut pas l'idée de la résurrection des injustes pour le jugement dernier. Au chapitre V, les deux affirmations se suivent de près. Jésus dit d'abord (V, 25) : L'heure vient, et elle est déjà là, où les morts entendront la voix du Fils de Dieu, et ceux qui l'auront entendue (c'est-à-dire écoutée), vivront. — Il est impossible qu'il soit question ici de la résurrection corporelle. L'heure en est déjà venue ; cela ne peut pas s'entendre du réveil de la fin des temps. Il s'agit de ceux qui passent de la mort à la vie. Remarquons d'ailleurs

que le mot *résurrection* (αναστασις) ne se trouve pas dans la phrase. Au verset 28, il en va tout autrement : Ne vous étonnez pas de cela, car il vient une heure où tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront sa voix et en sortiront; ceux qui auront fait le bien ressusciteront pour vivre, et ceux qui auront fait le mal ressusciteront pour être jugés. Cette seconde prédiction, au contraire, vise les morts qui sont dans les tombeaux, tous les morts, bons et mauvais. La formule : « l'heure est déjà venue », ne s'y trouve plus; c'est donc bien la résurrection du dernier jour. Le mot est : résurrection de vie, résurrection de jugement. Et comme pour donner au tout un caractère de matérialité qu'on n'est pas habitué à voir dans notre évangile, il n'est plus question de foi et d'incrédulité, mais de ceux qui auront fait le bien et de ceux qui auront fait le mal.

Reuss, en désespoir de cause, n'a pas cru possible de concilier une telle déclaration avec l'esprit du système johannique. C'est à ses yeux un reste des croyances populaires, inséré là au milieu du développement de la doctrine, sans pouvoir y être logiquement incorporé. Nous croyons au contraire que ce texte est de première importance. Les uns, ceux qui sur la terre sont entrés dans la vie, ressuscitent pour vivre, c'est-à-dire reçoivent la plénitude de la vie ; les autres, ceux qui n'arrivent pas à la vie de l'esprit, sont rendus à la vie du corps pour être jugés, et le jugement qui les frappe, c'est la condamnation à la mort éternelle.

3o La vie peut être perdue.

Dans ce système de la vie que nous venons d'examiner, tout se tient et l'enchaînement des idées est parfait, mais cela est-il conforme aux données de l'expérience ? S'il est vrai que cette vie est bien autre chose qu'un simple changement de dispositions ; si l'œuvre de Dieu dans l'âme est vraiment organique ; si en un mot c'est la vie éternelle, comment expliquer que l'enfant de Dieu puisse redevenir enfant du monde ? que de la lumière il puisse retourner aux ténèbres et mourir de nouveau après avoir été régénéré ?

De nos jours, cette objection ne se présente guère à l'esprit. La raison en est simple ; c'est qu'on abandonne généralement la doctrine de la vie ; ou on l'accepte avec de telles atténuations qu'elle s'efface en réalité. C'est toute la conception du christianisme qui est ici en jeu, et il faut bien le dire, aux deux extrémités de la pensée chrétienne on est arrivé, par des voies différentes, à enlever à la piété ce qui doit en constituer la force. En effet considère-t-on le christianisme comme composé exclusivement de données morales supérieures, il ne peut plus être question de vie spécifiquement chrétienne. Affirme-t-on que l'esprit de Dieu est répandu à des degrés divers dans toutes les consciences humaines, on aboutit au même résultat. C'est alors une question de plus ou de moins, et la divine personnalité

de Jésus ne se distingue pas essentiellement de l'âme la plus obscure et la plus souillée. En portant de telles idées, on n'a que faire de s'embarrasser à définir la vie, la mort et la rechute.

A l'autre extrémité, là où l'on conserve pieusement tout le trésor de la foi, l'idée juridique de la grâce octroyée au pécheur a pris une place si prépondérante qu'il n'en reste guère pour la doctrine de la vie divine; on n'arrive pas du moins, et cela se comprend, à bien établir ce que doit être et ce que peut être la vie chrétienne, et on échappe par là même aux difficultés en question.

Il n'en était pas ainsi aux premiers temps du christianisme, lorsque la foi était dans toute son ardeur. Le fait que certains frères retombaient dans le péché était pour la primitive église une question angoissante. Devant un si grand scandale, l'auteur de l'épître aux Hébreux déclare qu'il est impossible que ceux qui en donnent le spectacle « soient ramenés à la repentance par une seconde régénération, eux qui, pour leur propre compte, remettent en croix le Fils de Dieu et le vouent aux outrages. » (Hébr. VI, 6). Bientôt après, dans le pasteur d'Hermas, cette idée sera émise qu'un nouveau pardon pourra leur être accordé, mais pas deux. La première solution, réduite à elle-même, sans autre explication, est désespérante et en contradiction avec l'esprit de l'évangile. La seconde est absolument arbitraire et sans valeur, pourquoi un nouveau pardon

plutôt que deux ou plusieurs autres ? Les écrits johanniques, qui sont fondamentaux pour la théorie de la vie, nous donnent aussi, sur la possibilité de la perdre, d'autres clartés. Nous avons ici à tenir grand compte de l'épître, précisément à cause de son caractère plus pratique.

Observons d'abord que les théories johanniques, tout en étant essentiellement théologiques, ne perdent jamais leurs attaches avec les réalités humaines ; elles n'oublient ni la liberté, ni les limitations de notre nature, même régénérée. S'il s'agit de la prédestination, nous voyons d'une part l'action de Dieu très nettement établie, et d'autre part la liberté de l'homme non moins clairement constatée. Nul ne peut venir à moi si le Père, qui m'a envoyé, ne l'attire (VI, 44). Vous ne voulez pas venir à moi pour avoir la vie (V, 40). Pour ce qui est de l'amissibilité de la vie, nous retrouvons la même base théologique et le même respect des faits. Ni dans notre évangile ni dans notre épître, pas plus d'ailleurs que dans la théologie paulinienne, on ne trouverait une ligne qui pût étayer la doctrine immorale d'après laquelle la justice de Christ nous étant imputée, ce qui reste de péché en nous ne compte plus devant Dieu.

Si maintenant nous nous mettons en face des textes, nous verrons, à n'en pas douter, que l'homme né de nouveau peut perdre la vie qu'il a reçue et qu'il est responsable de cette déchéance. Dans l'allégorie du

cep, il est question de sarments qui ne portent pas de fruits et que le Père retranche. Cela s'applique aux disciples qui ne sont pas demeurés en Christ et en qui, par conséquent, il n'a pu demeurer. Il y a donc possibilité, après avoir été attaché à lui, d'être détaché. « Si quelqu'un ne demeure pas en moi, il est jeté dehors comme le sarment, et il se dessèche ; on ramasse ce sarment, on le jette au feu et il brûle (XV, 6). »

Cet éloignement du principe de vie, qui de toute nécessité fait retomber dans la mort, nous pourrions l'appeler dégénération, comme on appelle régénération la nouvelle naissance, si nous ne tenions pas à nous garder soigneusement, en parlant de la vie spirituelle, de toute prétention scientifique. Mais nous devons observer que ce terme « dégénération » ne s'applique avec justesse qu'au fait de l'altération du type chrétien dans une âme qui était passée de la mort à la vie. Cela ne peut pas se dire, comme l'a fait M. Drummond dans le chapitre auquel il a donné ce titre, de l'état de mort originelle ni de l'obstination de l'homme à rejeter le salut que Dieu lui offre. Si d'ailleurs nous sommes obligés de reconnaître qu'il y a possibilité de déchéance pour le régénéré, tout indique qu'il s'agit, dans le cas des sarments détachés, de ceux qui n'avaient pas l'abondance de la vie. Les sarments chargés de fruits sont attachés pour toujours au cep.

En outre, il ne faut pas confondre avec cette chute les fautes passagères dans lesquelles retombe l'homme

nouveau, dont il est d'autant plus comptable devant Dieu qu'il est plus éclairé, et qui pourtant n'entraînent pas la mort spirituelle : sortes de regains de la vieille plante mauvaise, qui repoussent en même temps que la bonne, mais qui ne l'étouffent pas et dont elle sera un jour complètement débarrassée. Ce fait est exprimé à plusieurs reprises, sous des formes différentes, dans l'évangile et dans l'épître :

1° Dans l'évangile. Sur le point de laver les pieds de ses disciples, Jésus leur dit : Celui qui s'est baigné n'a plus besoin que de se laver les pieds; il est entièrement pur; vous, vous êtes purs (XIII, 10). Autrement dit, le mal qui s'attache encore à vous ne tient pas au fond de l'âme; c'est comme la poussière du chemin qui souille les pieds, mais qu'on lave au fur et à mesure. Voilà pourquoi aussi dans la prière sacerdotale, Jésus, prévoyant les dangers qui menacent les siens au milieu du monde, demande à son Père, non pas de les en ôter, mais de les préserver du mal.

2° Dans l'épître on trouve d'un bout à l'autre la paraphrase de la parole du Maître qui vient d'être citée. Nous sommes ici sur le terrain pratique, en plein combat; il s'agit, pour les disciples exposés à l'erreur et aux séductions, de se garder de tout ce qui pourrait les contaminer.

Notons d'abord qu'il faut éliminer tous ceux qui n'ont que les apparences de la vie. Ils se reconnaissent à leur manque de lumière et d'amour. « Si nous nous

disons en communion avec lui et que nous marchions dans les ténèbres, nous mentons et nous ne pratiquons pas la vérité. (I, Jean, 1, 6). Celui qui se dit dans la lumière et qui hait son frère continue (εως αρτι) à être dans les ténèbres. (I. Jean, 11, 9). » Ce sont donc des faux frères au sujet desquels la difficulté n'existe pas : ils n'ont jamais eu la vie. La même observation est faite (I Jean, III, 10) d'une façon encore plus catégorique : « Voici comment se font reconnaître les enfants de Dieu et les enfants du Diable : Quiconque ne pratique pas la justice n'est pas né de Dieu, et celui qui n'aime pas son frère non plus. » Mais quels sont ces enfants du Diable? évidemment ce ne sont pas les païens, qui ne peuvent, en aucune manière, être pris pour des enfants de Dieu. Ce sont donc ceux qui font partie de la synagogue de Satan, qui se disent Juifs (ou chrétiens) et qui ne le sont pas, mais qui mentent. (Apoc., III, 9). Ce texte de l'Apocalypse résume bien les idées johanniques qui nous occupent, et il est intéressant de l'en rapprocher.

En même temps que la lumière, l'amour, la justice, il y a encore, comme pierre de touche de la vie, l'observation des commandements. Ce sont des idées interchangeables, répondant toutes à la même préoccupation, qui s'imposait impérieusement, de distinguer entre les vrais et les faux frères. Celui qui dit : je l'ai connu, et qui n'observe pas ses commandements, est un menteur, et la vérité n'est pas en lui. (I Jean, I, 4).

Si maintenant nous arrivons aux régénérés authentiques, nous verrons qu'il y a un certain flottement dans la pensée de l'auteur. Cela vient de ce qu'il décrit tantôt l'idéal des chrétiens, tantôt leur état réel. Veut-il montrer ce qu'ils sont pour Dieu et à quoi ils sont appelés, il ira jusqu'à dire : Quiconque est né de Dieu ne commet pas de péché, parce que la semence de Dieu demeure en lui, et il ne peut pas pécher, parce qu'il est né de Dieu. (I Jean, III, 9). Pense-t-il, au contraire, à tout ce qui reste en eux de propension au mal, il fait à ses enfants spirituels des recommandations pressantes pour les mettre en garde contre eux-mêmes et contre les séductions du dehors : Mes enfants, je vous écris ceci pour que vous ne péchiez point. (I Jean, II, 1). Si ce que vous avez entendu dès le commencement demeure en vous, vous demeurerez, vous aussi, dans le Fils et dans le Père. (I Jean, II, 24). Ne croyez pas à n'importe quel esprit. (I Jean, IV, 1). Mes enfants, gardez-vous des idoles. (I Jean, V, 21).

Il y a donc des dangers sur le chemin de celui qui vit et qui marche dans la lumière. Quelquefois il succombe, mais même alors tout n'est pas perdu : Si quelqu'un a péché, nous avons auprès du Père un avocat, Jésus-Christ le juste. (I Jean, II, 1).

Le verset V, 16 nous met au centre de la question, en établissant la distinction entre les péchés dont on se relève et le péché qui mène à la mort. A l'occasion des premiers, le chrétien doit exercer envers son frère

tombé une des formes les plus délicates de la charité, qui consiste à prier pour lui, afin que Dieu lui donne la vie. Si l'on se tient à la stricte théorie, le mot « donner » est embarrassant, car ce frère a déjà la vie (autrement il ne serait pas un frère), et si l'on peut prier à l'occasion du péché qu'il a commis, c'est précisément parce que ce péché n'a pas entraîné la mort. Mais il ne faut pas s'attendre à ce que les termes employés dans notre épître, qui est une suite d'exhortations, soient d'une rigoureuse exactitude. Ce que nous devons néanmoins retenir, — et cela concorde avec les idées de l'évangile — c'est que le frère qui tombe dans ces fautes n'a pas encore l'abondance de la vie ; on doit prier pour qu'elle lui soit donnée.

Nous arrivons enfin au péché qui mène à la mort. En quoi consiste-t-il ? L'auteur ne l'indique pas, mais il est clair que ce n'est pas un péché particulier. C'est la persévérance dans le mal, l'amour du monde, la convoitise de la chair, la haine pour les frères. On ne peut pas prier pour ce péché-là ; qui le commet retombe dans la mort. Est-ce pour toujours ? le texte de l'évangile (XV, 16) paraît bien être favorable à cette thèse : Il se dessèche... et il brûle. Il y aurait donc des déchéances dont on ne se relève pas.

En résumé, on doit distinguer trois catégories de pécheurs :

1° Ceux qui paraissent se détacher de Jésus-Christ,

mais qui en réalité ne l'ont jamais connu, âmes mortes qui ont en un moment une apparence de vie.

2o Ceux qui ont eu réellement la vie, mais qui l'ont perdue par leur faute, en commettant le péché mortel.

3o Enfin les enfants de Dieu qui demeurent dans le Fils et en qui il demeure ; ils ont encore besoin d'être purifiés, car ils ne sont pas sans péché. La vie qu'ils ont est dans la faiblesse des commencements, mais c'est bien la vie éternelle.

Nous croyons donc que Reuss est dans l'erreur, quand il soutient que « la vie divine n'est pas dans le cas de subir un développement graduel, une gradation successive, et qu'il n'est dit nulle part qu'en passant du Christ au fidèle elle doive commencer par s'affaiblir ou se modifier, sauf à se fortifier, à se compléter plus tard. » C'est admettre que la vie divine n'aurait aucun des caractères de la vie, laquelle a son commencement et sa croissance, avant d'avoir son plein épanouissement. Nous avons tâché de faire voir, par les textes, qu'elle a au contraire tous ces caractères. Il n'y a qu'un point sur lequel elle ne doit pas ressembler à la vie naturelle : elle doit être à l'abri d'une mort fatale. Mais cela n'implique nullement qu'elle soit maintenant tout ce qu'elle sera plus tard, dans un ordre de choses supérieur. « Nous sommes maintenant enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté (I Jean III, 2). » Cela ne signifie pas, d'autre part, que celui qui possède cette vie ne puisse pas la

perdre. Nous ne sommes pas ici dans le règne de la nécessité, mais dans celui de la liberté ; l'homme nouveau ne cesse pas d'être libre, et par là même il peut tomber et mourir comme le premier homme. La doctrine reste donc fidèle aux données de l'expérience.

III. Le souverain bien.

La dégénération n'est d'ailleurs qu'une anomalie monstrueuse ; ce qui est normal, c'est l'enrichissement continu de celui qui est entré dans la vie et qui reçoit les dons divins selon sa capacité grandissante : Je suis venu, dit Jésus, afin que mes brebis aient la vie et qu'elles aient l'abondance (X, 10). Nous arrivons ici à un nouvel aspect de l'idée que nous analysons. Il ne s'agit plus de la nature ni de la durée de la vie, mais de ce qui en fait la beauté morale et le prix, en un mot de la vie divine comme souverain bien, à la fois sainteté et bonheur.

Quiconque fait le bien doit être heureux ; c'est là un axiome de la conscience humaine. La philosophie antique ne séparait jamais la théorie du bonheur de celle de la vertu ; c'est dans l'union des deux que consiste le souverain bien. Nous retrouvons la même idée sous la forme religieuse, chez les Hébreux. Le souverain bien pour eux, consiste à obéir ponctuellement aux prescriptions de Dieu : conception très élevée,

vraie au fond, mais qui renferme encore quelque chose de trop mécanique. Les rapports de Dieu avec son peuple sont considérés comme ceux d'un roi avec ses sujets. La récompense qu'il donne se confond trop avec la prospérité matérielle.

D'après les synoptiques, Jésus promet le bonheur à ceux qui ont les caractères requis pour entrer dans le royaume des cieux. Heureux ceux qui pleurent ; heureux ceux qui ont le cœur pur ; heureux ceux qui ont faim et soif de la justice ; heureux même ceux qu'on outrage et qu'on persécute à cause de lui. C'est bien là une base christologique de la béatitude, car c'est seulement par Christ et avec lui qu'on peut entrer dans le royaume. Mais le mysticisme johannique, comme le paulinisme, accentue bien autrement la nécessité de l'union avec Jésus-Christ comme condition du bonheur. Nous avons à examiner ici les deux côtés de la question : 1° Vivre de Jésus-Christ et observer ses commandements, c'est tout un. 2° Observer ses commandements, c'est avoir la plénitude de la vie : vérité, liberté, paix, sécurité, victoire, pure joie de l'âme.

1. L'idée de loi et de devoir n'est pas absente de la théologie johannique, et nous avons à la faire entrer dans notre définition de la vie divine, mais sans insister, car elle se résout dans la foi et dans l'amour. Ce qui nous importe pour le moment, c'est de bien établir qu'il n'y a pas de vie sans accomplissement de la loi. Le mot que nous rencontrons (εντολαι) est le même que

dans les synoptiques (Marc X, 19; Luc XVIII, 20; Matt. XIX, 17). Dans ce dernier texte Jésus dit au jeune homme riche : Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements. Seulement, dans le quatrième évangile, il n'est plus question du décalogue ; c'est Jésus qui donne lui-même ses commandements à ses disciples. Voir Ev. XIII, 34; XV, 12; XIV, 15, 21; XV, 10, 14; Ep. II, 7-8; III, 23; II, 3; III, 24; V, 3. Evidemment de tels commandements ne sont pas différents de ceux du décalogue. Ce que Jésus prescrit aux siens, c'est bien la loi, mais la loi simplifiée, émanant de sa propre personne, ayant un motif nouveau, un nouveau caractère, une récompense nouvelle.

A propos de la simplification de la loi, nous avons l'occasion de remarquer une fois de plus que le Jésus johannique n'est pas si différent du Jésus des synoptiques qu'on le prétend à l'ordinaire. Dans les trois premiers évangiles nous avons le sommaire de la loi ; dans le quatrième c'est encore plus simple, parce que le cœur du Christ est encore plus près de ceux à qui il parle. Dans les deux cas la multiplicité et la complication des ordonnances sont abolies. C'est la loi de l'alliance de grâce.

Mais de même que la vie vient du Fils, les commandements qu'il donne aux disciples sont siens. Il a reçu la vie du Père et il la communique aux hommes ; ne faisant rien de lui-même et ne parlant que d'après les enseignements du Père (VIII, 28), il a reçu ses com-

mandements et il les transmet à ceux qui l'écoutent. En cela aussi il est médiateur. La loi qui passe par lui a perdu son caractère terrible ; elle devient vivante et tendre ; au lieu de s'imposer, elle s'insinue doucement dans les cœurs. C'est une loi qu'on observe par amour pour la personne qui commande : Si vous m'aimez, gardez mes commandements (XIV, 15). L'objet même de la loi se résume dans la pratique de l'amour : Ce que je vous commande, c'est de vous aimer les uns les autres (XV, 12). La règle est dans l'exemple de celui qui a aimé le premier : Comme je vous ai aimés (XV, 12). Enfin il est lui-même la récompense de celui qui observe ses commandements : Vous êtes mes amis, si vous faites ce que je vous commande (XV, 14).

Une telle obéissance n'a donc rien de servile. Jésus lui-même le fait remarquer : Je ne vous appelle plus serviteurs (XV, 15). En effet, c'est l'obéissance de l'amour, non de la crainte. Mais il y a plus : c'est l'obéissance qui comprend, parce que les choses divines lui ont été révélées, et c'est en cela précisément que l'esclave monte plus haut et qu'il devient ami. Ainsi retrouvons-nous toujours, dans notre évangile, le mysticisme de l'amour et l'intuition ; c'est l'union étroite de ces deux éléments qui en constitue la puissante originalité. Est-ce là le johannisme ? Disons mieux ; cela vient de plus haut, d'une personnalité qui dépasse toutes les autres. Le portrait qui nous a été laissé d'elle peut être imparfait, sa pensée amoindrie

parfois ou insuffisamment rendue, mais l'essentiel y est. Il y a un enseignement qui vient de Jésus seul et que nous pouvons dégager de Jean, comme de Paul et de Luc; il y a son empreinte unique, divine, et c'est elle que nous retrouvons dans la notion johannique de la loi. Elle ne se sépare ni de celle de l'amour et de pratique facile (les commandements ne sont point pénibles, 1 Jean, V, 3), ni de celle de don gratuit (Je sais que le commandement du Père est la vie éternelle, XII, 50). Ainsi s'établit le lien entre la sainteté, qui vient de la conformité de la vie avec la volonté de Dieu et la félicité, qui vient de l'épanouissement de l'être renouvelé, « recevant de sa plénitude et grâce sur grâce. » (1, 16).

2. Dans la ζωη αιωνιος tout est compris de ce que Dieu peut donner, et la vie spirituelle pourrait être définie par chacun de ses dons. Ainsi vivre, c'est être dans la vérité, et la vérité vient au fidèle par Jésus-Christ. Les textes abondent pour le démontrer : Le Logos est plein de grâce et de vérité (I, 14). La grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ (I, 17). Il est l'homme qui dit la vérité (VIII, 40), et c'est pour cela que ceux de ses auditeurs qui manquent de droiture ne croient pas en lui. Etant la vie, il est lui-même la vérité (XIV, 6). Quand il promet le consolateur, il l'appelle l'Esprit de vérité (XIV, 17), qui conduit dans toute la vérité (XVI, 13). C'est la vérité qui sanctifie (XVII, 17, 19). Enfin, quand il définit sa mission devant

Pilate, il dit qu'il est venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité (XVIII, 37).

C'est donc bien là un des caractères distinctifs de la vie que nous décrivons, et nullement un ensemble de dogmes auxquels la foi devrait adhérer ou qui seraient révélés à l'âme croyante. Son contraire est le mensonge, non l'erreur. Le mot erreur πλανη se trouve bien dans l'épître (IV, 6), mais tout le contexte fait voir qu'il ne faut pas entendre pas là l'erreur dogmatique : Nous venons de Dieu ; celui qui connaît Dieu nous écoute ; celui qui ne vient pas de Dieu ne nous écoute pas. C'est ainsi que nous distinguons l'esprit de la vérité de l'esprit de l'erreur (1 Jean, IV, 6). L'esprit de l'erreur, c'est donc la fausseté foncière de l'homme qui ne veut pas reconnaître Dieu où il est et qui se prive ainsi de lumière et de vie : Qui est menteur, sinon celui qui nie que Jésus est le Christ (1 Jean, 11, 22) ?

D'après cette conception toute morale et religieuse, la vérité est à la fois cause et effet de la vie. La vérité n'est point naturelle aux hommes ; elle ne vient point pour eux de l'intérieur, ni de la conscience, ni de l'esprit. Il y en a chez qui elle ne trouve aucun écho et qui lui resteront toujours étrangers. Mais il y en a d'autres qui ont une tendance vers la vérité ; ils en ont la faim et la soif ; notre évangile dit qu'ils sont de la vérité (XVIII, 37). Nous dirions donc plus exactement qu'ils ont la capacité de recevoir la vérité, et qu'ainsi ils peuvent entendre la voix de Jésus-Christ et le con-

templer comme la vérité vivante. Puis, étant nés de nouveau, ils sont sanctifiés par cette vérité divine, qui agit en eux et les pénètre toujours plus.

C'est aussi la vérité qui affranchit de l'esclavage du péché (voir VIII, 32-36). La liberté n'est pas non plus naturelle à l'homme ; le péché est son maître. Le Fils seul peut le libérer. Le pécheur passe alors d'un honteux asservissement à une servitude volontaire et glorieuse. Uni au Fils, qui ne fait rien de lui-même, mais toujours ce qui est agréable au Père (VIII, 28-29), il prend à son tour les mêmes dispositions, la même attitude, et c'est cela qui est l'affranchissement, car la liberté vraie ne consiste pas à se vouloir soi-même, mais à vouloir ce que Dieu veut.

Cette haute vérité ne s'applique pas seulement, pour la dompter, à la passion aveugle qui ne cherche qu'à être assouvie ; elle vise aussi, pour les redresser, les efforts consciencieux, mais vains, de quiconque voudrait faire le bien sans Dieu. Le sage qui se rend compte des conséquences infinies de tous ses actes, et qui interroge continuellement sa conscience sur la direction qu'il doit imprimer à sa vie, ne pourra que se mouvoir dans une perpétuelle inquiétude. Plus son désir de bien faire sera intense, plus il aura de troubles et de scrupules absorbants. Le sentiment de sa responsabilité l'écrasera. Il aura beau se répéter qu'il veut réaliser uniquement la loi de sa nature, il se fatiguera dans l'incertitude et les tâtonnements. Mais s'il se met

dans la position humble et confiante qui vient d'être indiquée, son activité sera paisible autant que féconde.

En effet, la paix est assurée dès à présent à ceux qui croient. C'est le don suprême que Jésus fait aux siens avant de les quitter. Cette paix n'est pas celle du monde, que les hommes se souhaitent les uns aux autres, sans pouvoir la posséder; c'est la sérénité inaltérable de l'âme qui contemple Dieu dans son Fils, possédant tout en lui, et qui sait qu'avec lui elle traversera victorieusement difficultés et épreuves. Il y a à la fois dans cette paix la confiance en celui qui conduit et défend, et, avec les dures réalités du combat, l'assurance de la victoire définitive. Les deux éléments sont mis en lumière, d'une part au chapitre X, et de l'autre, aux chapitres XV et XVI.

Dans le premier de ces passages, Jésus se compare à une porte par laquelle les brebis entrent dans le bercail et en sortent. Y pénétrer, c'est être sauvé. La sécurité est désormais complète, non dans la passivité, mais dans l'action. On entrera et sortira (X, 9) ; on aura la nourriture spirituelle pour toujours assurée (*ibid.*). C'est un état définitif dans lequel Dieu lui-même gardera les siens : Nul ne peut ravir ce qui est dans la main du Père (X, 29).

Mais cela n'exclut nullement les tribulations des disciples, et Jésus les leur prédit dans ses derniers discours : Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous (XV, 18). — S'ils m'ont persécuté, ils vous

persécuteront aussi (XV, 20). — L'heure approche où tous ceux qui vous mettront à mort croiront rendre un culte à Dieu (XVI, 2), etc. Ce tableau des luttes à venir fait contraste avec l'ineffable douceur des paroles d'adieu. Mais à travers l'adversité, ils auront la paix et la victoire; quelque chose de la sérénité du Maître en face de la douleur doit passer dans les disciples. Ce ne sont pas eux qui sont vainqueurs, mais Celui qui est leur vie : Vous aurez des afflictions dans le monde, mais prenez courage, j'ai vaincu le monde (XVI, 33).

Finalement, la vie doit s'épanouir en joie, en une joie qui abonde (XV, 21). La tristesse n'est que pour un temps; c'est la joie qui est définitive. Les croyants sont appelés à une parfaite félicité, qui vient de leur union même avec le principe de la vie.

Ainsi, ce que Dieu nous donne en son Fils, c'est de quoi faire vivre toutes nos facultés, qui se développent harmonieusement dans un progrès continu, et c'est la puissance morale nécessaire pour triompher de tous les obstacles. L'idée d'abandonner quelque talent, de laisser inerte quelque force intérieure, en vue de s'appauvrir soi-même pour plaire à Dieu et pour gagner plus sûrement le ciel, cette idée-là est absolument opposée à la conception johannique de la vie. Si l'on est animé de l'esprit dont elle procède, on ne peut tomber ni dans les aberrations d'un ascétisme qui torture le corps, ni dans la vanité d'un quiétisme qui annihile l'âme, sous prétexte de la perdre en Dieu.

IV. La propagation de la vie.

Nous nous sommes renfermé jusqu'ici dans la considération de la vie individuelle ; il nous reste à voir ce que la doctrine johannique nous apprend sur la vie sociale, et ici, nous aurons deux choses à considérer, d'abord l'amour fraternel, puis l'extension du royaume de Dieu ou, pour employer des termes plus conformes à la théorie, la propagation de la vie.

1° *L'amour fraternel.* Dieu est amour (1 Jean IV, 8, 16). Cette sublime définition de notre auteur nous donne la raison de tout ce qui est, même de ce qui était avant l'origine de toutes choses : « Le Père aime le Fils et il a tout remis entre ses mains. » (III, 35). Quant au monde, c'est parce que Dieu l'aime qu'il lui a donné son Fils, afin que tous ceux qui croient en lui aient la vie éternelle. Cette vie, qui procède de l'amour divin, s'épanouit spontanément en amour. Elle ne saurait se renfermer en elle-même ; elle est expansive et rayonnante de sa nature, puisqu'elle est de nature divine. Il serait superflu de citer ici tous les textes qui recommandent avec tant de chaleur l'affection fraternelle et qui en font le signe caractéristique de celui qui est né de Dieu : « Qui n'aime point son frère n'est point de Dieu. » (1 Jean III, 10). Quiconque aime est né de Dieu. (1 Jean IV, 7). Une communion sainte s'établit ainsi entre tous ses enfants, comme consé-

quence de la communion qu'ils ont avec le Père et avec le Fils : Quiconque croit que Jésus est le Christ est né de Dieu, et quiconque aime celui qui l'a fait naître aime aussi celui qui est né de lui. (1 Jean V, 1).

Cela encore est organique ; cet amour est une fonction de la vie. De là vient l'église ; c'est ce souffle qui l'anime, la conserve et la développe. Mais le mot [1] *église* n'est même pas dans nos deux écrits johanniques. La pensée qui inspire l'œuvre de Jean est si essentiellement théologique que tout ce qui est construction extérieure en est absent. Riche et profond quand il s'agit de l'âme et de son domaine, notre auteur l'est moins dès qu'il touche à la pratique. Ce qu'il nous donne, ce n'est pas une énumération des devoirs de charité que les disciples doivent observer entre eux, mais le principe même de leurs rapports fraternels.

Cet amour mutuel, qui est la marque authentique des vrais enfants de Dieu, ne s'étend pas d'ailleurs au delà de leur propre cercle. Cela vient précisément de la distinction absolue qui est établie entre le règne de la vie et celui de la mort. Le monde est catégoriquement opposé à Dieu. Reuss observe « qu'il n'y a point de passage qui parle de ce qu'on appelle la fraternité universelle de tous les hommes entre eux. » Quoi d'étonnant à cela? Qu'on se représente les premières communautés chrétiennes, minorité infime en face du

[1] Il est remplacé par celui de *troupeau* au chapitre X.

monde païen, qui formait autour d'elles une atmosphère impure et dont elles avaient sans cesse à préserver leurs mœurs, leurs idées, leur religion. Pour venir à la foi chrétienne, il fallait rompre résolument avec le monde. On trouvait alors parmi les frères un refuge et une famille; c'était là qu'on s'aimait, dans une vie de tous points nouvelle.

2° *La propagation de la vie.*

Cela ne veut pas dire que les chrétiens des premiers temps ne regardaient pas en dehors de leur société restreinte; ils l'eussent ainsi condamnée à une extinction rapide. Mais ce qu'ils voyaient au delà, c'était le monde ennemi de Dieu, le monde des morts : Autrefois, écrit Paul aux Colossiens, vous étiez par rapport à lui étrangers et ennemis (Col. 1, 21). Vous étiez morts dans vos fautes, dit-il dans son épître aux Ephésiens (Eph. 11, 1). Et c'était cette vue claire d'une séparation tranchée entre l'Eglise et le monde, avec le souvenir récent des instructions du Maître, qui leur donnait l'esprit missionnaire. Les étrangers pouvaient devenir « concitoyens des saints et membres de la famille de Dieu » ; (Eph. 11, 19); ces morts pouvaient avoir la vie. Telle est la grande pensée qui pénètre les écrits et toute la carrière de l'apôtre Paul.

Serait-elle absente du quatrième évangile? Non; ce serait une partie fondamentale du christianisme qui

manquerait; mais nous ne devons pas nous étonner qu'elle soit moins développée ni qu'elle se présente sous une autre forme, et cela à cause de l'idée centrale, qui est pratiquement la notion de vie. « Instruire toutes les nations » (Math. XXVIII, 19); arracher les hommes à la génération perverse » (Act. II, 40); les faire passer des ténèbres à la lumière (Act. XXVI, 18), cela s'appellera, dans l'évangile selon Jean, « porter du fruit ». Le symbole du cep et des sarments est destiné à montrer que le disciple ne peut conserver sa vie qu'en la faisant fructifier (XV, 2). On n'est réellement disciple que si on porte beaucoup de fruit, et c'est en cela que le Père est glorifié (XV, 8). Une fois de plus, Jésus décrit une action vitale, analogue à celle de la sève dans l'arbre. L'image est très cohérente; ce n'est pas le disciple qui produit le fruit : c'est Jésus-Christ en lui, puisqu'il est le cep : Hors de moi vous ne pouvez rien faire (XV, 5).

Tel est le grand travail de la propagation de la vie; l'homme régénéré devient le collaborateur de Dieu; je vous ai établis (c'est-à-dire je vous ai donné une charge, confié une mission) afin que vous alliez porter du fruit et que votre fruit demeure (XV, 16). Jésus avait même dit que celui qui croit en lui ferait des œuvres plus grandes que les siennes (XIV, 12). Le fruit doit être et sera certainement abondant. Les apôtres feront de grandes choses, la moisson sera riche; la Parole n'a pas été faite chair pour que quelques-uns seulement

aient la vie. Mais les persécutions seront terribles ; pour porter du fruit, il faut souffrir, comme Jésus lui-même. Aussi l'esprit qu'il promet aux siens s'appelle-t-il le Paraclet, celui qui à la fois console, fortifie et dirige. Communiqué à un nombre de disciples toujours plus considérable, l'Esprit de vérité étendra la vie de proche en proche, comme par des ondes de plus en plus larges.

Nous sommes loin de ce mysticisme rêveur qui se renferme en lui-même et qui se complaît dans des imaginations maladives, épuisant sa propre substance. La vie de l'Esprit est féconde, comme la vie de la nature. Elle ne peut pas plus rester improductive qu'un bon arbre rester sans fruits. De nos jours, où les œuvres missionnaires et sociales sont en si grand honneur, nous pouvons encore aller puiser notre inspiration à la source pure de l'évangile de Jean. Nous y trouverons le secret d'une activité vraie et forte, authentiquement chrétienne. Rien de saccadé, rien qui sente la tension pénible et bientôt lassée ; c'est la sève divine, qui monte naturellement d'une poussée continue, et qui circule partout, génératrice de vie.

Aussi la prière est-elle en étroite connexion avec l'activité spirituelle. C'est au milieu du discours sur la production des fruits et sur les conditions à remplir pour les porter que se trouve la promesse de Jésus : Demandez ce que vous voudrez, et cela vous sera accordé (XV, 7). Nous ne pouvons pas penser un seul

instant que les disciples, animés de l'Esprit de Dieu, demanderont comme récompense des avantages personnels ; l'objet de leurs prières, c'est celui de leur activité, l'avènement du règne de Dieu. Ce qu'ils demanderont pour eux-mêmes, ce sera la force et la fidélité dont ils ont besoin pour concourir à cette fin suprême.

La prière est donc à la fois une manifestation de la vie est un moyen de l'entretenir, de la fortifier et de la communiquer. Quant à l'exaucement, il ne se présente pas sous la forme d'une détermination du bon plaisir de Dieu. Si les conditions sont remplies, il vient de lui-même (ληψεσθε, γενησεται υμιν). Rien de fatal, cela est bien voulu de Dieu, et cela ne peut se faire sans une action personnelle de sa part ; mais rien non plus qui ressemble à de l'arbitraire. Cette conception de la prière est en harmonie avec la haute spiritualité de toute la doctrine.

CONCLUSION

Y a-t-il encore quelque intérêt pratique aujourd'hui à porter l'effort de notre attention sur le sujet qui nous a occupé ? Nous le croyons, car le monde a plus que jamais besoin d'entendre parler de vie éternelle et de vie intérieure, afin de comprendre tout le prix de l'existence actuelle.

Le temps n'est plus où les hommes s'enquéraient de ce qu'il faut faire pour posséder la *vie éternelle*. Chez beaucoup de nos contemporains, la foi a fait place aux négations, et c'est un grand malheur de ne plus croire à un avenir, car c'est avoir au cœur, qu'on le reconnaisse ou non, la désespérance. Ils sont nombreux, de nos jours, ceux qui n'ont ni espérance, ni Dieu. A l'égard de cette multitude, quel est l'acte de charité le plus urgent, sinon travailler à leur donner la foi qu'ils n'ont pas ? On aura beau multiplier les œuvres philanthropiques, on ne supprimera pas la mort et on ne la rendra jamais acceptable à qui a soif de vie pour lui et pour ceux qu'il aime. Le jour où l'humanité constituerait une société idéale de frères qui s'aimeraient, la mort serait pour elle encore plus amère et

plus haïssable si elle ne savait apercevoir, à travers les ténèbres finales, la clarté divine de l'au-delà. Voir disparaître pour toujours ceux qu'il voudrait retenir, porter en soi-même ce sentiment atroce de l'extinction progressive de l'être qui voudrait durer, telle est la destinée de l'homme qui n'a point d'espérance. Sans vie éternelle, il n'y a pas de bonheur possible.

Et que dire du progrès moral ? Qui donc y travaillera, sinon l'Eglise chrétienne ? Or, elle ne le fera pas si les membres qui la composent ne possèdent cette *vie intérieure* qui vient de Dieu. Vie intérieure... que le mot lui-même, de tournure mystique et surannée, ne nous fasse pas perdre de vue l'importance incomparable de ce qu'il désigne. « Ce qui est né de la chair est chair », et on ne fondera pas le royaume de Dieu avec de la chair. Certes, l'idée de sainteté a été bien discréditée. Le catholicisme y a contribué en la faussant. Même certains mouvements évangéliques excellents, comme le piétisme, comme le réveil, ont abouti, grâce à leurs vues trop exclusives, à lasser plutôt l'effort chrétien dans ce sens qu'à le soutenir. Mais il n'en reste pas moins vrai que le royaume de Dieu est au dedans de nous ; c'est de l'intérieur qu'il rayonne au dehors. Il ne faudrait pas croire que cette vérité élémentaire ait été dépassée. Parce qu'on veut se garder de la piété égoïste, qui laisse insensible aux souffrances humaines et qui n'est que l'apparence de la piété, on ne doit pas en venir à dédaigner la vraie,

la vie intérieure qui a toujours fait les grandes œuvres. Quand elle diminue, c'est la lumière qui baisse, c'est le sel qui perd sa saveur.

L'ascétisme et le rigorisme sont absents d'une telle piété, précisément parce qu'elle ne contient aucun atome de légalisme. C'est un principe nouveau qui se développe dans l'âme unie à Jésus-Christ et qui lui donne l'épanouissement de toutes ses facultés. Il y a en elle un renouvellement progressif des forces intérieures dont elle a conscience. Elle se sent en possession d'une vie dans laquelle Dieu se manifeste. Cela ne supprime ni les douleurs ni les défaites ; mais cela donne une certitude sereine de la victoire définitive, qui est une source intarissable de réconfort et de joie.

Toute la trame de la vie chrétienne est ainsi de même contexture ; point de distinction entre le sacré et le profane, puisque tout est divin. N'est-ce pas ce qu'enseigne tout le Nouveau Testament, ce qu'ont vu plus ou moins nettement les grands chrétiens de tous les temps ? N'est-ce pas ce que réclame avec force la conscience moderne ? Notre vie doit être une ; si elle est d'essence religieuse, elle sera pénétrée de l'Esprit partout et toujours. C'est ce qui lui donne sa direction et son intérêt. Avec bien plus de raison que l'homme antique, le chrétien qui a cette vision céleste peut dire que rien de ce qui est humain ne lui est étranger.

Or, n'est-ce pas là ce qui confère une *valeur* inappréciable *à l'existence actuelle* ? Que d'êtres humains qui gaspillent leur propre vie, ou qui méprisent et exploitent celle des autres, parce qu'ils n'en comprennent ni le sens ni le prix ! Ceux qui, en dehors de la foi chrétienne, aperçoivent le danger, proclament bien que la vie a de la valeur et qu'on doit la respecter, mais ils ne sauraient en donner la raison, et il est si facile, en se plaçant à leur point de vue, d'opposer des objections à leur fragile axiome ! La vie n'est bonne que si elle est divine dans son principe et dans son avenir. Cela seul rehausse et ennoblit l'existence terrestre. Quand une fois cette conviction est faite, la lumière vient et le devoir présent s'éclaire. Ce devoir n'est nullement une préparation égoïste à la mort. L'homme né de nouveau voit dans tous ses semblables des candidats à la vie ; il sera donc ouvrier avec Dieu, pour que ce bien suprême leur soit communiqué à eux aussi. Dieu aime le monde, et son amour ne connaît aucune borne ; cela légitime les espérances les plus larges, et cela encourage les plus saintes ambitions. Ce qui est d'importance capitale, ce n'est pas que la société prenne telle ou telle forme, mais c'est que la vie divine soit communiquée aux hommes. L'humanité idéale, ce sera celle qui vivra sur cette terre la vie en Christ, laquelle ne peut être faite que de justice et d'amour, pour la prolonger aux lendemains infinis que Dieu lui réserve. C'est là qu'est le salut, ou

il ne serait nulle part. Selon notre évangile, comme d'après la révélation tout entière, il ne se trouve point dans l'adhésion à un ensemble de vérités abstraites. C'est toujours sur lui-même que le Seigneur attire les regards de l'âme. Ce qu'il sollicite avec une souveraine autorité, c'est la foi en sa personne divine : Que votre cœur ne se trouble point ; vous croyez en Dieu, croyez aussi en moi. (XIV, 1).

Vu :

Le Doyen,
Edm. STAPFER.

Le Président de la Soutenance,
Jean MONNIER.

Vu et permis d'imprimer :
Le Vice-Recteur de l'Académie de Paris,
L. LIARD.

TABLE DES MATIÈRES

ALENÇON. — IMPRIMERIE VEUVE FÉLIX GUY ET Cie.

